

34

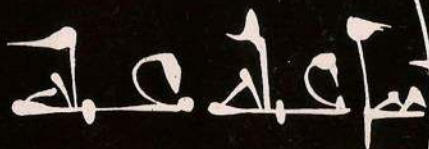
MIRCEA ELIADE

ORIGENS



MIRCEA ELIADE

ORIGENS



PERSPECTIVAS DO HOMEM / edições 70



ORIGENS

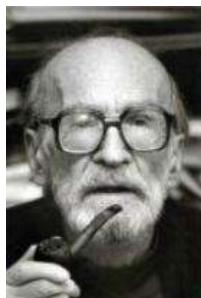
HISTÓRIA E SENTIDO NA RELIGIÃO

MIRCEA ELIADE



edições 70

APRESENTAÇÃO



Mircea Eliade (1907 - 1986) – Filósofo, Escritor, romancista e historiador das religiões reconhecido mundialmente, nascido em Bucareste, Romênia. É considerado o mais importante e influente especialista em história e filosofia das religiões, ficou conhecido pelas pesquisas que empreendeu sobre a linguagem simbólica das diversas tradições religiosas. De uma família de cristãos ortodoxos, desde jovem se tornou poliglota, aprendendo rapidamente o italiano, inglês, francês e alemão. Formou-se em filosofia pela Universidade de Bucareste (1928) onde defendeu uma tese de mestrado sobre a filosofia na Renascença italiana, de Marcilio Ficino a Giordano Bruno. Influenciado pelo humanismo foi para a Índia onde estudou sânscrito e filosofia hindu na Universidade de Calcutá, ainda aprendeu o hebraico e o parsi. Sob a orientação do mestre Surendranath Dasgupta (1885-1952), professor emérito da Universidade de Calcutá, defendeu sua tese de doutorado sobre o Yoga que resultou no livro: *Yoga - Imortalidade e Liberdade*. Dasgupta era professor emérito da Universidade de Calcutá e autor de 5 volumes sobre a história da filosofia da Índia.

De volta à Romênia (1932), doutorou-se no departamento de filosofia com a tese publicada em francês *Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne* (1933). Esta edição deu-lhe reputação internacional e o levou a publicar outras obras sobre Yoga e outros textos sobre filosofia. Trabalhou como adido cultural e de imprensa nas representações diplomáticas romenas em Londres e Cascais, Portugal. Após a Segunda Guerra Mundial (1945), durante a qual serviu na legião romena na Inglaterra e Portugal, por suas convicções direitistas não voltou para a recém Romênia comunista e estabeleceu-se em

Paris, e tornou-se professor de religião comparativa na École des Hautes Études, na Sorbonne, enquanto escrevia em francês. Emigrando para os EEUU, estabeleceu-se definitivamente em Chicago, onde passou a lecionar história das religiões na Universidade de Chicago (1956). Passou a chefiar o Departamento de Religião da Universidade de Chicago (1958), cargo que ocupou até a sua morte, ocorrida em Chicago, Estados Unidos. Entre suas principais obras, caracterizadas pela interpretação das culturas religiosas e a análise das experiências místicas, foram *Traité d'histoire des religions* (1949) e *Le Sacré et le profane* (1965).

ÍNDICE

Prefácio	9
1. Um Novo Humanismo	15
2. A História das Religiões em Retrospectiva: de 1912 em diante	27
3. A Procura das «Origens» da Religião	55
4. Crise e Renovação	73
5. Mito Cosmogónico e História Sagrada	93
6. Paraíso e Utopia: Geografia Mítica e Escatologia	111
7. A Iniciação e o Mundo Moderno	137
8. Prolegómeno ao Dualismo Religioso: Díades e Polaridades	153

3
Religião
PREFÁCIO

É lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa que «religião» para designar a experiência do sagrado. Este termo traz consigo uma história longa, se bem que culturalmente bastante limitada. Fica a pensar-se como é possível aplicá-lo indiscriminadamente ao Próximo Oriente antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo, ou ao Hinduísmo, Budismo e Confucionismo bem como aos chamados povos primitivos. Mas talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e «religião» pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as ideias de *ser*, *sentido* e *verdade*.

Com efeito, é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente *real* no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal — isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido.

Já discuti a dialéctica do sagrado e a sua morfologia em publicações anteriores e não é necessário retomar este assunto. Basta dizer que o «sagrado» é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido — e o Homem não pode viver no «caos» — é o resultado de um processo dialéctico a que se pode chamar manifestação do sagrado. A vida humana adquire sentido ao imitar os modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturais. A imitação de modelos transumanos constitui uma das características primárias da vida «religiosa», uma característica estrutural que é indiferente à cultura e à época. Desde os documentos religiosos mais arcaicos acessíveis ao Cristianismo e ao Islamismo, a *imitatio dei* como norma e linha directriz da existência humana nunca foi interrompida; na realidade, não poderia ter sido de outro modo. Nos níveis mais arcaicos de cultura, *viver como um ser humano é*, em si, um *acto religioso*, pois a alimentação, vida sexual e trabalho possuem um valor sacramental. Por outras palavras, ser — ou antes, tornar-se — um homem significa ser «religioso».

Assim, a reflexão filosófica foi, desde o início, confrontada com um mundo de sentido que era, genética e estruturalmente, «religioso» — e isto é verdadeiro de forma geral, não unicamente em relação aos «primitivos», aos Orientais e aos pré-socráticos. A dialéctica do sagrado precedeu e serviu de modelo a todos os movimentos dialécticos subsequentemente descobertos pela mente, A experiência do sagrado, ao desvendar o ser, o sentido e a verdade num mundo desconhecido, caótico e temível, preparou o caminho para o pensamento sistemático.

Isto pode ser suficiente para despertar o interesse dos filósofos pelo trabalho dos historiadores e fenomenólogos da religião, mas há outros aspectos da experiência religiosa que não são menos interessantes. As hierofanias — isto é, as manifestações do sagrado expressas em símbolos, mitos, seres sobrenaturais, etc. — são apreendidas como estruturas e constituem uma linguagem pré-reflectiva que exige uma hermenêutica especial. Há mais de um quarto de século que os historiadores e fenomenólogos da religião têm tentado elaborar esta hermenêutica. Este tipo de trabalho não se parece com os esforços dos arqueólogos, muito embora se possa servir de documentos provenientes de culturas há muito desaparecidas e de povos espacialmente remotos. Por meio de uma hermenêutica competente, a história das religiões

deixa de ser um museu de fósseis, ruínas e *mirabilia* obsoletos e torna-se aquilo que deveria ter sido desde o princípio para qualquer investigador: uma série de «mensagens» à espera de ser decifradas e compreendidas.

O interesse de tais «mensagens» não é exclusivamente histórico. Elas não só nos «falam» de um passado morto há muito, como desvendam situações existenciais fundamentais que são directamente relevantes para o homem moderno. Conforme observei num dos capítulos deste livro, do esforço hermenêutico de decifrar o sentido dos mitos, símbolos e outras estruturas religiosas tradicionais resulta um considerável enriquecimento da consciência; em certo sentido, pode falar-se até da transformação interior do investigador e, esperamos-lo, do leitor compreensivo. Aquilo a que se chama fenomenologia e história das religiões pode ser considerado entre as pouquíssimas disciplinas humanísticas que são, ao mesmo tempo, técnicas propedêuticas e espirituais.

Numa sociedade progressivamente secularizada, estes tipos de estudos tornar-se-ão provavelmente ainda mais relevantes. Vista de uma perspectiva judaico-cristã, a secularização pode ser, pelo menos parcialmente, mal interpretada. Pode ser considerada, por exemplo, uma continuação do processo de desmitologização, que é em si uma prolongação recente da luta dos profetas por esvaziar o Cosmos e a vida cósmica do sagrado. Mas isto não constitui toda a verdade. Nas sociedades mais radicalmente secularizadas e entre os movimentos de juventude contemporâneos mais iconoclastas (como o movimento «hippie», por exemplo), existem uma série de fenómenos aparentemente não religiosos nos quais se podem decifrar novas e originais recuperações do sagrado — se bem que não sejam confessadamente reconhecíveis como tal de uma perspectiva judaico-cristã. Não me refiro à «religiosidade» evidente em tantos movimentos sociais e políticos, tais como os direitos cívicos, as manifestações contra a guerra, etc. Mais significativas são as estruturas religiosas e os valores religiosos (por enquanto inconscientes) da arte moderna, de alguns filmes importantes e extremamente populares, de uma série de fenómenos relacionados com a cultura dos jovens, em especial a recuperação das dimensões religiosas de uma «existência humana no Cosmos» autêntica e cheia de sentido (a redescoberta da Natureza, os costumes sexuais desinibidos, a ênfase dada ao «viver no presente» e a ausência de «projectos» e ambições sociais, etc.).

A maior parte destas recuperações do sagrado apontam para um tipo de religião cósmica que desapareceu após o triunfo do Cristianismo, sobrevivendo apenas entre os camponeses europeus. Redescobrir o carácter sagrado da Vida e da Natureza não implica necessariamente um regresso ao «paganismo» ou à «idolatria». Muito embora aos olhos de um puritano a religião cósmica dos camponeses do sudeste da Europa pudesse ser considerada uma forma de paganismo, ela não deixava de ser uma «liturgia cristã e cósmica». Processo semelhante ocorreu no Judaísmo medieval. Graças principalmente à tradição incorporada na Cabala, uma «sacralidade cósmica» que parecia ter sido irrecuperavelmente perdida após a reforma rabínica tem sido recuperada com êxito.

Estas observações não pretendem ser uma defesa do cripto-cristianismo de algumas das expressões mais recentes da cultura dos jovens. O que eu digo é que num período de crise religiosa não se podem prever as respostas *criativas* e, como tal, provavelmente irreconhecíveis, dadas a semelhante crise. Além de que não é possível prever as expressões de uma experiência do sagrado potencialmente nova. O «homem total» nunca é completamente dessacralizado, e é de duvidar até que tal seja possível. A secularização é altamente bem sucedida ao nível da vida consciente: as velhas ideias teológicas, dogmas, crenças, rituais, instituições, etc. são progressivamente expurgados de sentido. Mas nenhum homem normal vivo pode ser reduzido à sua atividade racional consciente, pois o homem moderno continua a sonhar, a apaixonar-se, a ouvir música, a ir ao teatro, a ver filmes, a ler livros — em resumo, a viver não só num mundo histórico e natural mas também num mundo existencial privado e num Universo imaginário. É, em primeiro lugar, o historiador e fenomenólogo das religiões quem é capaz de reconhecer e decifrar as estruturas e sentidos «religiosos» destes mundos privados ou Universos imaginários.

Não vale a pena apresentar de novo aqui as teses desenvolvidas no presente livro. Em suma, o interesse pela análise das religiões arcaicas e exóticas não se limita à sua significação histórica. O filósofo, o teólogo e o crítico literário podem igualmente lucrar descobrindo esses esquecidos, desvirtuados ou descurados mundos de sentido. Por esta razão, tentei apresentar e discutir documentos provenientes de religiões menos familiares. Recentemente foi feito um importante progresso na com-

preensão das três religiões monoteístas, do Budismo e até das filosofias religiosas da Índia. Muitos trabalhos conhecidos sobre estes temas se encontram ao alcance do leitor interessado.

Os ensaios reunidos neste livro não foram escritos tendo em vista o «especialista», mas antes o *honnête homme* e o leitor inteligente. Assim, não hesitei em citar exemplos que são conhecidos, ou pelo menos acessíveis ao historiador das religiões, ao antropólogo e ao orientalista, mas que são provavelmente ignorados pelo leitor não-especialista. Espero, contudo, que aquilo a que se pode chamar um «novo humanismo» possa ser engendrado por um confronto do homem ocidental moderno com mundos de sentido desconhecidos ou menos familiares. Estes ensaios, bem como as minhas publicações anteriores, têm por objectivo sublinhar a função cultural que a história das religiões poderia desempenhar numa sociedade dessacralizada e também desenvolver uma hermenêutica sistemática do sagrado e das suas manifestações históricas.

A maioria dos ensaios incluídos neste livro apareceu já em diferentes publicações, mas foram corrigidos e ampliados por mim. Tenho o prazer de agradecer a três dos meus antigos alunos, o Sr. Harry Partin, que traduziu um primeiro esboço do capítulo 3 do manuscrito francês, ao Sr. Alfred Hildebeitel, que corrigiu e aperfeiçoou estilisticamente os capítulos 5, 7, e 8, e a Norman Girardot, que preparou o índice analítico.

MIRCEA ELIADE

UM NOVO HUMANISMO*

Apesar dos manuais, periódicos e bibliografias hoje ao dispor dos estudiosos, é cada vez mais difícil manter-se a par dos progressos feitos em todas as áreas da história das religiões¹. Consequentemente, é cada vez mais difícil tornar-se um historiador das religiões. Um estudioso dá, infelizmente, por si a tornar-se um especialista em *uma* religião ou até num período particular ou num aspecto singular dessa religião.

Esta situação levou-nos a apresentar uma nova revista. O nosso objectivo não é apenas pôr ao alcance dos estudiosos mais uma revista (se bem que a falta de um periódico desta natureza fosse razão suficiente para o nosso empreendimento) mas, mais especificamente, dar uma contribuição para a orientação num campo que está em constante expansão e estimular trocas de opiniões entre especialistas que, regra geral, não acompanham o progresso

* Este capítulo é uma versão revista e aumentada de um artigo originalmente intitulado «History of Religions and a New Humanism», que foi publicado pela primeira vez in *History of Religions*, 1 (1961): 1-8. (© 1961 The University of Chicago).

¹ Como *Religionswissenschaft* não tem tradução fácil para o Inglês, somos obrigados a utilizar «história das religiões» no sentido mais amplo do termo, incluindo não só a história propriamente dita mas também o estudo comparativo das religiões e da morfologia e fenomenologia religiosas.

feito noutras disciplinas. Tal orientação e troca de opiniões tornar-se-á possível, segundo esperamos, por meio de resumos dos avanços mais recentes em relação a certos problemas-chave da história das religiões, por meio de discussões metodológicas e de tentativas de aperfeiçoar a hermenêutica dos dados religiosos.

A hermenêutica tem um interesse preponderante para nós por ser, inevitavelmente, o aspecto menos desenvolvido da nossa disciplina. Preocupados, e até completamente absorvidos pelo seu trabalho indiscutivelmente urgente e indispensável de recolher, publicar e analisar dados religiosos, os estudiosos esquecem-se, por vezes, de estudar o seu significado. Ora, esses dados representam a expressão de várias experiências religiosas; em última análise, representam posições e situações assumidas pelos homens no decurso da história. Quer queiramos quer não, o estudioso não terminou o seu trabalho após ter reconstruído a história de uma forma religiosa ou apresentado os seus contextos sociológicos, económicos ou políticos. Além disso, tem de compreender o seu sentido — isto é, identificar e elucidar as situações e posições que originaram ou tornaram possível o seu aparecimento ou o seu triunfo num momento histórico particular.

Só na medida em que desempenha esta tarefa — em particular tornando inteligíveis para a mente do Homem moderno os sentidos dos documentos religiosos — a ciência das religiões preencherá a sua verdadeira função cultural. Pois, qualquer que tenha sido o seu papel no passado, o estudo comparativo das religiões está destinado a assumir um papel cultural de primeira importância no futuro próximo. Como dissemos já em várias ocasiões, o nosso momento histórico obriga-nos a confrontos que nem sequer poderiam ter sido imaginados há cinquenta anos. Por um lado, os povos da Ásia reentraram recentemente na História; por outro, os chamados povos primitivos preparam-se para fazer a sua aparição no horizonte de uma História maior (isto é, estão a preparar-se para se tornarem *sujeitos activos* da História em vez de seus *objectos passivos*, como foram até aqui). Mas se os povos do Ocidente já não são os únicos a «fazer» história, os seus valores espirituais e culturais deixarão de desfrutar do lugar privilegiado, para não falar da autoridade incontestada de que desfrutavam há algumas gerações. Estes valores estão agora a ser analisados, comparados e julgados por não-ocidentais. Por seu lado, os ocidentais estão a ser cada vez mais levados a estudar, ponderar e compreender as espiritualidades da Ásia e do mundo arcaico.

5- "Interpretac dos textos filosóficos ou
religiosos e especialmente a Bíblia. Esta
palavra aplica-se sobretudo a interpretação
daquilo que é "simbólico" (Galande, p. 461).

Estas descobertas e contactos devem ser ampliados através de diálogos. Mas para ser genuíno e produtivo um diálogo não pode ser limitado à linguagem empírica e utilitária. Um verdadeiro diálogo deve tratar dos valores centrais das culturas dos participantes. Ora, para compreender esses valores correctamente, é necessário conhecer as suas fontes religiosas, pois, como sabemos, as culturas não-europeias, quer orientais quer primitivas, ainda são alimentadas por um solo religioso rico.

É por isso que acreditamos que a história das religiões está destinada a desempenhar um papel importante na vida cultural contemporânea. Isto não só porque uma compreensão das religiões exóticas e arcaicas auxiliará significativamente um diálogo cultural com os representantes dessas religiões, mas também em especial porque, ao tentar compreender as situações existenciais expressas pelos documentos que estuda, o historiador das religiões atingirá inevitavelmente um conhecimento mais profundo do Homem. É na base desse conhecimento que um novo humanismo, a uma escala mundial, se poderia desenvolver. Podemos inclusivamente perguntar se a história das religiões não pode dar uma contribuição de primordial importância para a sua formação. Pois, por um lado, o estudo histórico e comparativo das religiões abrange todas as formas culturais até agora conhecidas, tanto as culturas etnológicas como as que desempenharam um papel de importância maior na História; por outro lado, ao estudar as expressões religiosas de uma cultura, o estudioso aborda-a do interior, e não apenas nos seus contextos sociológico, económico e político. Em última análise, o historiador das religiões está destinado a esclarecer um grande número de situações pouco familiares ao homem do Ocidente. É através de uma compreensão de tais situações «exóticas» pouco familiares que o provincianismo cultural é transcendido.

Mas há mais implicações do que um alargamento do horizonte, um aumento estático, quantitativo, do nosso «conhecimento do Homem». É o encontro com os «outros» — com seres humanos pertencentes a vários tipos de sociedades arcaicas e exóticas — que é culturalmente estimulante e fértil. É a experiência pessoal desta hermenêutica única que é criativa (ver pág. 81). Não está para além do possível que as descobertas e «encontros» proporcionados pelo progresso da história das religiões possam ter repercussões comparáveis às de certas descobertas famosas do

passado da cultura ocidental. Temos em mente a descoberta das artes exóticas e primitivas, que revivificou a estética ocidental moderna. Temos em mente, em especial, a descoberta do inconsciente pela psicanálise, que abriu novas perspectivas à nossa compreensão do Homem. Em ambos os casos houve um encontro com o «estrangeiro», o desconhecido, com aquilo que não pode ser reduzido a categorias familiares — em resumo, com o «totalmente alheio»². Por certo que este contacto com o «outro» não deixa de ter os seus perigos. A resistência inicial aos movimentos artísticos modernos e à psicologia da profundidade é um caso que vem a propósito. É que, afinal, reconhecer a existência de «outros» traz inevitavelmente consigo a relativização, ou até a destruição, do mundo cultural oficial. O universo estético ocidental não tem sido o mesmo desde a aceitação e assimilação das criações artísticas do cubismo e do surrealismo. O «mundo» em que o homem pré-analítico vivia tornou-se obsoleto depois das descobertas de Freud. Mas estas «destruições» abriram novas perspectivas ao génio criativo ocidental.

Tudo isto não faz mais que sugerir as possibilidades ilimitadas que se abrem aos historiadores das religiões, os «encontros» a que se expõem para compreenderem situações humanas diferentes daquelas a que estão habituados. É difícil acreditar que experiências tão «alheias» como as de um caçador paleolítico ou um monge budista não tenham qualquer efeito na vida cultural moderna. Obviamente tais «encontros» tornar-se-ão culturalmente criativos apenas quando o estudioso ultrapassou o estágio da erudição pura — por outras palavras, quando, depois de ter recolhido, descrito e classificado os seus documentos, ele fez também um esforço para os compreender *no seu próprio plano de referência*. Isto não implica uma depreciação da erudição. Mas, afinal de contas, a erudição por si só não pode realizar toda a tarefa do historiador das religiões, tal como um conhecimento da cultura italiana do século XIII e da cultura florentina do período, o estudo da teologia e da filosofia medievais e um conhecimento da vida de Dante não bastam

² Rudolf Otto descrevia o sagrado como o *ganz andere*. Muito embora ocorrendo no plano não religioso, os encontros com o «totalmente alheio» ocasionados pela psicologia da profundidade e pelas experiências artísticas modernas podem ser avaliados como experiências para-religiosas.

para revelar o valor artístico da *Divina Commedia*. Quase hesitamos em repetir estas verdades evidentes. Contudo, nunca é de mais dizer que a tarefa do historiador das religiões não está completa a partir do momento em que tenha conseguido reconstruir a sequência cronológica de uma religião ou apresentado os seus contextos social, económico e político. Tal como qualquer fenómeno humano, o fenómeno religioso é extremamente complexo. Para apreender todas as suas valências e todos os seus significados, há que abordá-lo de vários pontos de vista.

É lamentável que os historiadores das religiões não tenham ainda aproveitado o suficiente das experiências dos seus colegas que são historiadores da literatura ou críticos literários. O progresso feito nestas disciplinas ter-lhes-ia permitido evitar equívocos infelizes. Concorde-se hoje que existe continuidade e solidariedade entre o trabalho do historiador literário, do sociólogo literário, do crítico e do esteta. Para dar apenas um exemplo: se a obra de Balzac dificilmente pode ser compreendida sem um conhecimento da sociedade e história (no sentido mais vasto do termo — história política, económica, social, cultural e religiosa) francesas do século XIX, é não obstante verdade que a *Comédie humaine* não pode ser reduzida a um documento histórico puro e simples. É obra de um indivíduo excepcional, e é por esta razão que a vida e psicologia de Balzac devem ser conhecidas. Mas a execução desta *oeuvre* gigantesca deve ser estudada em si, como a luta do artista com a sua matéria-prima, como a vitória do espírito criativo sobre os dados imediatos da experiência. Há todo um trabalho de exegese a fazer depois de o historiador da literatura ter acabado a sua tarefa e é aqui que o crítico literário tem o seu papel. É ele que trata da obra como universo autónomo com as suas leis e estruturas próprias. E pelo menos no caso dos poetas, nem o trabalho do crítico literário esgota o assunto, pois cabe ao especialista em estilística e ao esteta descobrir e explicar os valores dos universos poéticos. Mas será possível dizer que uma obra literária se encontra finalmente «explicada», depois de o esteta ter dito a última palavra? Há sempre uma mensagem secreta na obra dos grandes escritores e é no plano da filosofia que há mais probabilidades de a alcançar.

Esperamos que nos perdoem estas poucas observações sobre a hermenêutica das obras literárias. Elas são por certo incom-

pletas³, mas bastarão, cremos, para demonstrar que aqueles que estudam obras literárias se encontram perfeitamente conscientes da sua complexidade e, salvo raras excepções, não tentam «explicá-las» reduzindo-as a uma qualquer origem — trauma de infância, acidente glandular ou situações económicas, sociais ou políticas, etc. O facto de ter citado a situação única das criações artísticas serve um fim. É que, de um certo ponto de vista, o universo estético pode ser comparado ao universo da religião. Em ambos os casos, deparam-se-nos simultaneamente *experiências individuais* (experiência estética do poeta e do seu leitor, por um lado, experiência religiosa, por outro) e *realidades transpessoais* (uma obra de arte num museu, um poema, uma sinfonia; uma Figura Divina, um rito, um mito, etc.). É certamente possível continuar indefinidamente a discutir o sentido que nos inclinamos a atribuir a estas *realidades* artísticas e religiosas. Mas há pelo menos uma coisa que nos parece óbvia: as obras de arte, tal como os «dados religiosos», têm um modo de ser que lhes é peculiar; *existem no seu próprio plano de referência*, no seu universo particular. O facto de este universo não ser o universo físico da experiência imediata não implica a sua não-realidade. Este problema tem sido suficientemente discutido para nos permitir dispensar reabri-lo aqui. Limitar-nos-emos a acrescentar uma única observação: uma obra de arte revela o seu sentido apenas na medida em que é considerada como uma criação autónoma; isto é, na medida em que aceitamos o seu modo de ser — *o de uma criação artística* — e não a reduzimos a um dos seus elementos constituintes (no caso de um poema, o som, o vocabulário, a estrutura linguística, etc.) ou a uma das suas utilizações subsequentes (um poema que tem uma mensagem política ou que pode servir como documento para a sociologia, a etnografia, etc.).

Da mesma forma, parece-nos que um dado religioso revela o seu sentido mais profundo quando é considerado no seu plano

³ É necessário considerar também, por exemplo, as vicissitudes da obra na consciência ou até no «inconsciente» públicos. A circulação, assimilação e avaliação de uma obra literária apresenta problemas que nenhuma disciplina pode resolver *por si*. É o sociólogo, mas também o historiador, o moralista e o psicólogo que nos pode ajudar a compreender o êxito de *Werther* e o malogro de *The Way of All Flesh*, o facto de uma obra tão difícil como *Ulysses* se ter tornado popular em menos de vinte anos, enquanto *Senilità* e *Conscienza di Zeno* continuem a ser desconhecidas, e assim por diante.

de referência e não quando é reduzido a um dos seus aspectos secundários ou aos seus contextos. Para dar apenas um exemplo: poucos fenómenos religiosos se encontram mais directa e mais obviamente relacionados com circunstâncias sociopolíticas do que os modernos movimentos messiânicos e milenaristas entre os povos coloniais (cultos de carga, etc.). No entanto, identificar e analisar as condições que prepararam e tornaram possíveis esses movimentos messiânicos constitui apenas uma parte do trabalho do historiador das religiões, pois esses movimentos são igualmente criações do espírito humano, no sentido de se terem tornado o que são — *movimentos religiosos*, e não meros gestos de protesto e revolta — através de um acto criativo do espírito. Resumindo, um fenómeno religioso como o messianismo primitivo deve ser estudado tal como a *Divina Commedia* é estudada, isto é, utilizando todas as ferramentas possíveis da erudição (e não, para voltar ao que dissemos anteriormente em relação a Dante, apenas o seu vocabulário ou a sua sintaxe, ou simplesmente as suas ideias teológicas e políticas, etc.). Pois, se o historiador das religiões está destinado a promover a ascensão de um novo humanismo, cabe ao historiador das religiões apresentar o valor autónomo — o valor como *criação espiritual* — de todos esses movimentos religiosos primitivos. Reduzi-los a contextos sociopolíticos é, em última análise, admitir que eles não são suficientemente «elevados», suficientemente «nobres», para serem tratados como criações do génio humano como a *Divina Commedia* ou as *Fioretti* de São Francisco⁴. Podemos esperar que num futuro próximo os intelectuais dos antigos povos coloniais venham a encarar muitos cientistas sociais como apolo-gistas camuflados da cultura ocidental. Por estes cientistas insistirem de forma tão persistente na origem e carácter sociopolítico dos movimentos messiânicos «primitivos», podem ser suspeitos de um complexo de superioridade ocidental, a saber, a convicção de que esses movimentos religiosos não podem ascender ao mesmo nível da «ausência de conjuntura sociopolítica» como, por exemplo, um Gioachino da Fiore ou São Francisco.

⁴ Poderemos interrogar-nos até se, no fundo, os vários «reducionismos» não denunciam o complexo de superioridade dos estudiosos ocidentais. Eles não têm qualquer dúvida de que só a ciência — uma criação exclusivamente ocidental — resistirá a este processo de desmistificação da espiritualidade e da cultura.

Isto não significa, evidentemente, que um fenómeno religioso possa ser compreendido fora da sua «história», isto é, fora dos seus contextos culturais e socio económicos. Um dado religioso «puro», fora da história, é coisa que não existe, pois não existe um dado humano que não seja, ao mesmo tempo, um dado histórico. Toda a experiência religiosa é expressa e transmitida num contexto histórico particular. Mas admitir a historicidade das experiências religiosas não implica que elas sejam redutíveis a formas não-religiosas de comportamento. Afirmar que um dado religioso é sempre um dado histórico não significa que ele seja redutível a uma história não-religiosa — por exemplo, a uma história económica, social ou política. Não devemos nunca perder de vista um dos princípios fundamentais da ciência moderna: a escala cria o fenómeno. Como recordámos anteriormente⁵, Henri Poincaré perguntava, não sem ironia: «Julgaria um naturalista que nunca tivesse estudado o elefante a não ser ao microscópio possuir um conhecimento adequado da criatura?» O microscópio revela a estrutura e mecanismo das células, estrutura e mecanismo esses que são exactamente os mesmos em todos os organismos multicelulares. O elefante é, certamente, um organismo multicelular, mas será apenas isso? À escala microscópica, poderíamos hesitar em responder. À escala da visão humana, que pelo menos tem a vantagem de apresentar o elefante como um fenómeno zoológico, não pode haver dúvidas quanto à resposta.

Não temos qualquer intenção de desenvolver aqui uma metodologia da ciência das religiões. O problema é demasiado complexo para ser tratado em algumas páginas⁶. Mas achamos útil repetir que o *homo religiosus* representa o «homem total»; consequentemente, a ciência das religiões deve tornar-se uma disciplina total no sentido de ter de utilizar, integrar e articular os resultados obtidos pelos vários métodos de abordar um fenómeno religioso. Não basta apreender o sentido de um fenómeno religioso numa certa cultura e, consequentemente, decifrar a sua «mensagem» (pois todo o fenómeno religioso constitui uma «cifra»); há que estu-

⁵ *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949, p.ii).

⁶ Certas sugestões preliminares poderão ser encontradas em algumas das nossas publicações anteriores. Ver especialmente *Tratado de História das Religiões*, pp. 1-33; *Images et symboles* (Paris, 1951), pp. 33-52, 211-35; *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), (tradução portuguesa: *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Edições 70, Lisboa, 1989, pp. 9-18); «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism», in *The History of Religion: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade e Joseph M. Kitagawa (Chicago, 1959), pp. 86-107.

dar e compreender também a sua «história», isto é, deslindar as suas alterações e modificações e, em última análise, esclarecer a sua contribuição para a cultura por inteiro. Nos últimos anos vários estudiosos sentiram a necessidade de transcender a alternativa *fenomenologia religiosa* ou *história das religiões*⁷ e chegar a uma perspectiva mais vasta na qual estas duas operações intelectuais possam aplicar-se conjuntamente. É no sentido da concepção integral da ciência das religiões que os esforços dos estudiosos parecem orientar-se hoje em dia. É claro que estas duas abordagens correspondem, em algum grau, a diferentes temperamentos filosóficos. E seria ingênuo supor que a tensão entre aqueles que tentam compreender a *essência* e as *estruturas* e aqueles cuja única preocupação é a *história* dos fenómenos religiosos será um dia completamente vencida. Mas tal tensão é criativa. É em virtude dela que a ciência das religiões escapará ao dogmatismo e à estagnação.

Os resultados destas duas operações intelectuais são igualmente valiosos para um conhecimento mais adequado do *homo religiosus*. Pois, se os «fenomenólogos» estão interessados nos significados dos dados religiosos, os «historiadores», por seu lado, tentam mostrar a forma como esses significados foram experienciados e vividos nas várias culturas e momentos históricos, como foram transformados, enriquecidos ou empobrecidos no decurso da história. Mas, se temos de evitar afundar-nos de novo num «reducionismo» obsoleto, esta história dos significados religiosos deve ser sempre encarada como parte da história do espírito humano⁸.

⁷ Estes termos são utilizados aqui no seu sentido mais amplo, incluindo em «fenomenologia» os estudiosos que se dedicam ao estudo das estruturas e significados, e em «história» os que procuram compreender os fenómenos religiosos no seu contexto histórico. Na realidade, as divergências entre estas duas abordagens são mais marcadas. Além do mais existe um certo número de diferenças — por vezes bastante perceptíveis — dentro dos grupos que, por uma questão de simplificação, designámos por «fenomenólogos» e «historiadores».

⁸ Num dos seus últimos trabalhos, o grande historiador das religiões Raffaele Pettazzoni chegou a conclusões semelhantes. «A fenomenologia e a história complementam-se. A fenomenologia não pode passar sem a etnologia, a filologia e outras disciplinas históricas. A fenomenologia, por outro lado, dá às disciplinas históricas aquele sentido do religioso que elas não são capazes de captar. Concebida desta forma, a fenomenologia religiosa é a compreensão (*Verständnis*) religiosa da história; é a história na sua dimensão religiosa. A fenomenologia e a história religiosas não são duas ciências mas dois aspectos complementares da ciência integral da religião, e a ciência da religião como tal tem um carácter bem definido que lhe é dado pelo seu tópico único e específico» («The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development», in *History of Religion*, ed. Eliade e Kitagawa, p. 66).

Mais que qualquer outra disciplina humanística (isto é, a psicologia, a antropologia, a sociologia, etc.), a história das religiões pode abrir o caminho a uma antropologia filosófica. Pois o sagrado é uma dimensão universal e, como veremos adiante (pág. 87), os primórdios da cultura têm as suas raízes em experiências e crenças religiosas. Além do mais, mesmo depois de serem radicalmente secularizadas, criações culturais como as instituições sociais, a tecnologia, as ideias morais, as artes, etc., não podem ser correctamente compreendidas se não se conhecer a sua matriz religiosa original, que elas tacitamente criticaram, modificaram ou rejeitaram ao tornar-se aquilo que são actualmente: valores culturais seculares. Desta forma, o historiador das religiões encontra-se na posição de apreender a permanência daquilo a que se chamou a situação existencial específica do Homem de «estar no mundo», pois a experiência do sagrado é sua correlativa. Com efeito, o facto de o Homem tomar consciência do seu próprio modo de estar e o de assumir a sua presença no mundo constituem conjuntamente uma «experiência» religiosa.

Em última análise, o historiador das religiões é obrigado, pelo seu esforço hermenêutico, a «reviver» uma quantidade de situações existenciais e a decifrar uma série de ontologias pré-sistemáticas. Um historiador das religiões não pode dizer, por exemplo, que compreendeu as religiões australianas sem ter compreendido o *modo de estar no mundo* australiano. E, como veremos adiante, mesmo nesse estágio de cultura encontramos a noção de uma pluralidade de modos de estar, bem como a consciência de que a singularidade da condição humana é resultado de uma «história sagrada» primordial (ver adiante, pág. 101).

Ora estes pontos não podem ser devidamente entendidos se o investigador não compreender que toda a religião tem um «centro», por outras palavras, uma concepção central que anima toda a colecção de mitos, rituais e crenças. Isto torna-se evidente em religiões como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, não obstante o facto de as modificações introduzidas no decorrer do tempo tenderem, em alguns casos, para obscurecer a «forma original». Por exemplo, o papel central de Jesus como o Cristo é transparente por mais complexas e elaboradas que algumas expressões teológicas e eclesiásticas contemporâneas possam parecer em comparação com o «Cristianismo original». Mas o «centro» de uma religião nem sempre é tão evidente. Alguns

investigadores nem sequer suspeitam que exista um «centro», tentando antes articular os valores religiosos de um certo tipo de sociedade de acordo com uma teoria em voga. Desta forma, durante quase três-quartos de século as religiões «primitivas» eram interpretadas à luz das teorias dominantes da altura: animismo, culto dos antepassados, mana, totemismo, etc. A Austrália, por exemplo, era considerada quase que o território *par excellence* do totemismo e, por causa do suposto arcaísmo dos Australianos, o totemismo chegou a ser proclamado a forma mais antiga de vida religiosa.

Seja o que for que se pense das várias ideias e crenças religiosas reunidas sob o nome de «totemismo», uma coisa parece evidente hoje, é que o totemismo *não* constitui o *centro* da vida religiosa australiana. Pelo contrário, as expressões totémicas, bem como outras ideias e crenças religiosas, recebem o seu pleno sentido e conformam-se a um modelo apenas quando se procura o *centro* da vida religiosa onde os australianos nunca se cansaram de dizer que ele se encontrava: no conceito do «Tempo dos Sonhos», essa fabulosa época primordial em que o mundo foi modelado e o Homem se tornou aquilo que hoje é. Discutimos já este problema pormenorizadamente e é desnecessário retomá-lo aqui⁹.

Este é apenas um exemplo entre muitos outros, e talvez não seja até o mais esclarecedor, pois as religiões australianas não apresentam a complexidade e a variedade de formas que se deparam ao estudante das religiões indiana, egípcia ou grega. Mas é fácil compreender que o malogro da procura do centro real de uma religião possa explicar as contribuições inadequadas feitas pelos historiadores das religiões à antropologia filosófica. Como veremos mais adiante (cap. 4), esta insuficiência reflecte uma crise mais profunda e mais complexa. Mas, por outro lado, existem também sinais de que esta crise se encontra em vias de ser resolvida. Examinaremos alguns aspectos da crise e a subsequente renovação da nossa disciplina nos três capítulos seguintes deste livro.

⁹ «Australian Religion: An Introduction», *History of Religions*, 6 (1966); 108-34, 208-37.

A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES EM RETROSPECTIVA: DE 1912 EM DIANTE*

O ano de 1912 constituiu uma data significativa na história do estudo científico da religião. Emile Durkheim publicava as suas *Formes élémentaires de la vie religieuse* e Wilhelm Schmidt terminava o primeiro volume da sua obra monumental *Ursprung der Gottesidee*, que só havia de estar completa quarenta anos depois, tendo os vols. XI e XII aparecido postumamente em 1954 e 1955. Também em 1912, Raffaele Pettazzoni apresentava a sua primeira monografia importante, *La religione primitiva in Sardegna*, e C. G. Jung publicava o seu *Wandlungen und Symbole der Libido*. Sigmund Freud corrigia as provas de *Totem und Tabu*, que viria a ser publicado em livro no ano seguinte.

* Em 1962 fui convidado pelos editores de *The Journal of Bible and Religion* para apresentar, sem exceder as 7000 palavras, um apanhado da história das religiões ao longo dos últimos cinquenta anos. Como outros colaboradores haviam sido encarregues de discutir o progresso dos estudos sobre o Antigo e o Novo Testamentos, não incluí estas áreas no meu ensaio. Ao preparar o presente volume, revi e completei o texto, mas respeitei o plano original, não obstante o facto de algumas tendências dos estudos bíblicos terem sido directamente relacionadas com as descobertas de historiadores das religiões que trabalham noutros campos.

O artigo original intitulava-se «The History of Religions in Retrospect: 1912-1962», e foi publicado em *The Journal of Bible and Religion*, 31 (1963): 98-107. (Copyright © 1963 autorizado pela American Academy of Religion).

Quatro abordagens diferentes do estudo da religião — nenhuma delas realmente nova — eram ilustradas por estas obras: a sociológica, a etnológica, a psicológica e a histórica. A única abordagem potencialmente nova, a da fenomenologia da religião, só iria ser ensaiada daí a dez anos. Mas Freud, Jung, Durkheim e Wilhelm Schmidt aplicaram de facto novos métodos e afirmavam ter obtido resultados mais duradouros que os seus predecessores. Significativamente, à excepção de Pettazzoni, nenhum destes homens era um historiador das religiões. Não obstante, as suas teorias viriam a desempenhar um papel considerável na vida cultural das décadas seguintes. Se bem que muito poucos historiadores da religião se tenham apoiado exclusivamente nesses, Freud, Jung, Durkheim e Schmidt, e em especial os dois primeiros, contribuíram muito para o *Zeitgeist* das últimas gerações, e a sua interpretação da religião continua a gozar de um certo prestígio entre os não-especialistas.

No decurso da elaboração das suas hipóteses, todos estes autores estavam a reagir, positiva ou negativamente, aos seus predecessores imediatos ou aos contemporâneos. Por volta de 1910-12, as escolas astral-mitológicas e pan-babilónicas alemãs encontravam-se em declínio. De uma produção bastante abundante¹, só a *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (1910) de P. Ehrenreich e o *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913; 2.^a ed. 1929) de A. Jeremias tiveram um certo valor para as gerações seguintes de estudiosos. As contribuições mais importantes para a história das religiões que apareceram na Alemanha entre 1900 e 1912 apoiavam-se directa ou indirectamente, na teoria do animismo² de E. B. Tylor. Mas, ao contrário da situação verificada durante os trinta anos anteriores, esta teoria já não era universalmente aceite. Em 1900, R. R. Marett publicou a sua «Religião pré-animista», um artigo destinado a tornar-se famoso, no qual ele tentava provar

¹ Mais de uma centena de volumes e panfletos foram publicados em cerca de quinze anos. Sobre estas escolas, cf. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, trad. H. J. Rose (Nova Iorque, 1931), pp. 91-102.

² Poderíamos recordar A. Dietrich, *Mutter Erde* (Leipzig, 1905); L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rig Veda* (Leipzig, 1908); W. Bousset, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle, 1903); e W. Wundt, *Mythus und Religion*, 3 vols. (Leipzig, 1905-9).

que o primeiro estágio da religião não era uma crença universal nas almas, mas uma emoção de pasmo e temor despertada pelo encontro com um poder impessoal (*mana*)³. Grande número de estudiosos aceitou e elaborou esta teoria. O *mana* (ou *orenda*, *wakan*, etc.) tornou-se quase um *cliché* e, apesar das críticas de etnólogos competentes⁴, em muitos círculos científicos ainda se crê que representa o estágio primordial da religião.

Outra hipótese pré-animista muito popular foi apresentada por J. G. Frazer no seu famoso *Golden Bough* (2.^a ed., 1900). O erudito antropólogo supunha que na história da raça humana a magia precedia a religião. Na mesma obra Frazer adoptava o conceito dos espíritos do cereal, de W. Mannhardt, e desenvolvia uma morfologia muito rica dos deuses da vegetação que morriam e renasciam. Com todas as suas insuficiências, devidas principalmente à sua indiferença pela estratificação cultural⁵, isto é, pela história, o *Golden Bough* de Frazer transformou-se num clássico e exerceu uma tremenda influência numa série de campos de estudo. Igualmente importante, se bem que menos popular, foi o seu *Totemism and Exogamy* (4 vols., 1910)⁶, sem o qual é difícil imaginar Freud a escrever *Totem und Tabu*.

Durkheim, Freud e Jung adoptaram e reelaboraram as hipóteses pré-animistas (isto é, o *mana* e a precedência da magia) e

³ In *Folklore* (1900): 162-82; republicado in *The Threshold of Religion* (Londres, 1909), pp. 1-32.

⁴ Cf. P. Radin, «Religion of the North American Indians», *Journal of American Folk-Lore*, 27 (1914): 335-73, em especial pp. 344 e segs.; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, pp. 160-65; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Nova Iorque, 1958; tradução portuguesa: *Tratado de História das Religiões*), pp. 19 e segs.

⁵ Para uma crítica das teorias de Frazer, cf. Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (Nova Iorque, 1924), pp. 137-47; Lowie, *The History of Ethnological Theory* (Nova Iorque, 1937), pp. 101-4; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, pp. 123-24; Eliade, *Tratado de História das Religiões*, pp. 362-65. Theodor H. Gaster sumariou recentemente os pontos principais em relação aos quais as opiniões de Frazer foram criticadas ou modificadas; cf. o seu Prefácio a *The New Golden Bough* (Nova Iorque, 1959), pp. xvi-xx. Ver também a discussão entre Edmund Leach e I.C. Jarvie, «Frazer and Malinowski», *Current Anthropology*, 7 (1966): 560-75.

⁶ Frazer publicou a sua primeira contribuição num pequeno livro, *Totemism* (Edimburgo, 1887), a que se seguiram dois importantes artigos, «The Origin of Totemism», *Fortnightly Review*, Abril-Maio, 1899, e «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines», in *ibid.*, Julho-Setembro, 1905.

insistiram na importância do totemismo, que significava para os dois primeiros autores as manifestações iniciais da vida religiosa. O único que rejeitou todas as teorias vastamente aclamadas do seu tempo — o animismo de Tylor bem como o pré-animismo, o totemismo e os deuses da vegetação — foi Wilhelm Schmidt, que se recusava a ver nestas formas religiosas a fonte da religião ou a experiência religiosa mais primitiva. Como explicaremos mais adiante, Schmidt pensava que a forma mais arcaica de vida religiosa era a crença num Deus Supremo. Ele acreditava poder provar isto historicamente com o auxílio de uma nova disciplina: a etnologia histórica.

Abordagens Sociológicas

Para Durkheim, a religião era uma projecção da experiência social. Ao estudar os Australianos, ele notou que o totem simboliza, ao mesmo tempo, o sagrado e o clã. Concluiu que o sagrado (ou «Deus») e o grupo social são uma e a mesma coisa. A explicação de Durkheim da natureza e origem da religião foi enfaticamente criticada por alguns etnólogos eminentes. Assim, A.A. Goldenweiser fez notar que as tribos mais simples não têm clãs e tótemes. Donde provém, então, a religião dos povos não-totemistas? Além disso, Durkheim detectou a origem do sentimento religioso no entusiasmo colectivo tipificado pela atmosfera do ritual australiano. Mas Goldenweiser observou que, se a própria assembleia dá origem ao sentimento de religião, por que é que as danças seculares dos Índios norte-americanos não são transformadas em ocasiões religiosas?⁷ Wilhelm Schmidt criticou o facto de Durkheim limitar a sua informação aos centro-australianos, em especial aos Arunta, e ignorar os sul-australianos que formam o estrato mais antigo e não possuem totemismo⁸. Objecções não menos sérias foram apresentadas por Robert Lowie⁹.

⁷ A. A. Goldenweiser, «Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion», *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, 14 (1917): 113-24; *Early Civilization* (Nova Iorque, 1922), pp. 360 e segs.; *History, Psychology and Culture* (Nova Iorque, 1933), p. 373.

⁸ Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, pp. 115 e segs.

⁹ Lowie, *Primitive Religion*, pp. 153 e segs.; *The History of Ethnological Theory*, pp. 197 e segs.

Não obstante estas críticas, *Les formes élémentaires* continuou a gozar de um certo prestígio em França. Tal se deveu em especial ao facto de Durkheim ser o fundador da escola sociológica francesa e o editor de *Année Sociologique*. Embora Durkheim identificasse religião com sociedade, *Les formes élémentaires* não representa propriamente uma contribuição para a sociologia da religião. Mais tarde, no entanto, alguns dos colegas e alunos mais brilhantes de Durkheim publicaram importantes trabalhos nesta área. Há que fazer especial referência à interpretação de Marcel Granet da religião chinesa antiga¹⁰ e aos estudos de L. Gernet sobre as instituições religiosas gregas¹¹.

Quanto a Lucien Lévy-Bruhl, a sua posição dentro da escola sociológica francesa é mais peculiar¹². Filósofo por vocação e formação, tornou-se famoso pela sua noção da «mentalidade primitiva». Afirmava que o «primitivo» toma parte de uma espécie de *participation mystique* com o mundo que o rodeia e por essa razão é incapaz de pensar correctamente. Lévy-Bruhl acreditava que uma compreensão deste tipo de mente pré-lógica ajuda o estudioso moderno a apreender o sentido e a função dos símbolos e mitos, e, em última análise, das religiões primitivas e arcaicas. A hipótese de uma mentalidade pré-lógica teve grande sucesso. Embora nunca tivesse sido aceite pelos etnólogos¹³, foi discutida apaixonadamente por psicólogos e filósofos. C. G. Jung pensou ter encontrado na *participation mystique* uma das provas da existência de um inconsciente colectivo. Mas Lévy-Bruhl

¹⁰ *La Religion des Chinois* (1922); *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, 2 vols. (Paris, 1926); *La Civilisation chinoise* (1929); e *La Pensée chinoise* (1934).

¹¹ Cf. L. Gernet e A. Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion* (Paris, 1932).

¹² Lévy-Bruhl apresentou a sua hipótese de uma «mentalidade pré-lógica» em *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910) e *La mentalité primitive* (Paris, 1922). Para o historiador da religião alguns dos seus trabalhos subsequentes não são menos importantes; cf. em especial *L'âme primitive* (1927); *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); e *La mythologie primitive* (1935).

¹³ Cf. W. Schmidt, in *Anthropos*, 7 (1912): 268-69; O. Leroy, *La Raison primitive* (Paris, 1927), pp. 47 e segs.; Raoul Allier, *Le non-civilisé et nous* (1927); R. Thurnwald, in *Deutsche Literaturzeitung* (1928), pp. 486-94; Goldenweiser, *Early Civilization*, pp. 380-89; e Lowie, *History of Ethnological Theory*, pp. 216-21. Ver também E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965), pp. 78-99.

era um estudioso muito honesto. Nos últimos anos de vida, fez uma nova meditação sobre a sua hipótese e acabou por rejeitá-la. Morreu sem ter tido a oportunidade de expor os seus novos pontos de vista sobre o problema. (Os seus *Carnets* foram publicados postumamente por M. Leenhardt, em 1948). Embora baseando-se numa hipótese errónea, os primeiros trabalhos de Lévy-Bruhl não deixam de ter o seu mérito; ajudaram a despertar interesse pelas criações espirituais das sociedades arcaicas.

Menos manifesta mas ainda mais profunda e divulgada foi a influência de Marcel Mauss, um dos estudiosos mais eruditos e mais modestos do seu tempo. Vale a pena mencionar os seus artigos sobre o sacrifício, a magia e a oferenda como forma elementar de troca¹⁴. Infelizmente, não terminou a sua *opus magnum*, um tratado sobre etnologia considerada como a ciência de *le fait social* total. Os ensinamentos e exemplo de Mauss influenciaram um grande número de historiadores franceses das religiões. Podemos citar Georges Dumézil e Maurice Leenhardt. O *Do Kamo*, deste último, representa uma das contribuições mais vividas e estimulantes para a compreensão de mito e ritual entre os primitivos¹⁵.

Não menos importantes são os trabalhos dos africanistas franceses, especialmente M. Griaule e os seus discípulos¹⁶. Num livro fascinante, *Dieu d'Eau* (1948), Griaule apresentava as tradições mitológicas esotéricas dos Dogon. O livro tem tido consequências consideráveis para a reapreciação das «religiões primitivas»; revelava uma capacidade espantosa de especulação sistemática, e não as lucubrações pueris que seriam de esperar de uma «mentalidade pré-lógica»; revelava também a insuficiência da nossa informação relativamente ao *verdadeiro* pensamento religioso dos «primitivos», porque Griaule só foi iniciado na doutrina esotérica depois de ter feito repetidas estadas entre os Do-

¹⁴ Grande parte destes estudos foi reeditada numa obra póstuma, *Sociologie et Anthropologie* (Paris, 1950), com uma importante introdução de Cl. Lévi-Strauss.

¹⁵ Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947).

¹⁶ Ver, *inter alia*, M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemelli* (Paris, 1948); G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara* (1951); cf. também E. Michael Mendelson, «Some Present Trends of Social Anthropology in France», *The British Journal of Sociology*, 9 (1958): 251-70.

gon, e mesmo assim só graças a uma série de circunstâncias felizes. Somos levados, portanto, a suspeitar de que a maior parte dos escritos sobre «religiões primitivas» apresenta e interpreta quase exclusivamente os aspectos exteriores e os menos interessantes.

Outros etnólogos e sociólogos franceses deram contribuições importantes para a compreensão da vida religiosa de sociedades não-letradas. Podemos citar os estudos de Alfred Métraux das religiões sul-americanas e haitianas, as monografias de G. Balandier sobre a sociologia africana e em especial os escritos de Claude Lévi-Strauss sobre o totemismo, a estrutura do mito e as operações da «mente selvagem» em geral, que gozam de uma vasta e crescente popularidade. Com efeito, Lévi-Strauss foi o único que reconquistou o interesse do público culto pelos «primitivos», de que Lévy-Bruhl gozava há cinquenta anos¹⁷.

Paralela à influência de Durkheim, mas limitada a princípio à Alemanha e chegando aos Estados Unidos, à América do Sul e à Itália apenas após a Segunda Guerra Mundial, foi o impacto da sociologia da religião *stricto sensu* tal como é exemplificada por Max Weber e Ernst Troeltsch. Em França, a sociologia da religião neste sentido próprio só chegou mais tarde. Mas desde a Segunda Guerra Mundial esta nova disciplina tem-se desenvolvido rapidamente. Basta-nos apenas referir Gabriel le Bras e o grupo de jovens investigadores que publicou os *Archives de Sociologie des Religions*¹⁸. Nos Estados Unidos, foram feitas importantes contribuições por Talcott Parsons¹⁹, J. Milton Yinger²⁰, e Joachim Wach. Wach publicou um *Einführung in die*

¹⁷ Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien* (Paris, 1958), e *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967); G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955); Claude Lévi-Strauss, *Totémisme aujourd'hui* (1962), *La Pensée sauvage* (1962), e *Le Cru et le cuit* (1964).

¹⁸ Cf. Gabriel le Bras, *Etudes de Sociologie religieuse*, 2 vols. (Paris, 1955-56); *Archives de Sociologie des Religions*, n.º 1 (Janeiro-Junho, 1956), e n.º 13 (Janeiro-Junho, 1962); ver também *Sociologie des Religions. Tendances actuelles de la Recherche et Bibliographies* (Paris, UNESCO, 1956); *Current Sociology*, vol. 5, p. 1.

¹⁹ Talcott Parsons, «The Theoretical Development of the Sociology of Religion», *Journal of the History of Ideas* (1944): 176-90; *Essays in Sociological Theory Pure and Applied* (Glencoe, Ill., 1949).

²⁰ J. Milton Yinger, «Present Status of the Sociology of Religion», *Journal of Religion*, 31 (1951): 194-210; *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion* (Nova Iorque, 1957).

Religionssoziologie em 1931 e a sua obra-prima, *Sociology of Religion*, treze anos depois²¹. A posição metodológica de Wach é especialmente relevante para o nosso tema. Ele foi fundamentalmente um historiador das religiões ou, mais precisamente, um estudante da *Religionswissenschaft* da qual, para ele, a sociologia da religião era um de quatro ramos (juntamente com a história das religiões, fenomenologia da religião e psicologia da religião). Ao longo de toda a sua vida Wach lutou com o problema da hermenêutica e o seu *Das Verstehen* em três volumes (1926-33) continua a ser a obra modelo sobre o assunto. Wach sentia a necessidade de tomar em séria consideração o condicionamento sociológico da vida religiosa e os contextos sociais das expressões religiosas. Rejeitava, contudo, o parecer extremista de que a vida religiosa é um epifenómeno da estrutura social. Lutou, com pouco sucesso, por interessar os sociólogos da religião na *Religionswissenschaft*. A maioria destes homens, em especial no mundo de língua inglesa, tem tendência para pensar que a abordagem sociológica e as suas ferramentas são suficientes para a clarificação das estruturas e acontecimentos religiosos. Até certo ponto, esta atitude é compreensível, pois cada ramo do conhecimento tenta cobrir o máximo de terreno possível. Além do mais, o tremendo crescimento das ciências sociais nos últimos cinquenta anos encoraja bastante a atitude auto-suficiente do sociólogo da religião. A sociologia da religião parece, de algum modo, mais «científica» e mais «útil», pelo menos no contexto da cultura ocidental, do que outros ramos da *Religionswissenschaft*.

Seja como for, a sociologia da religião trouxe, e continua a trazer, contribuições importantes para a ciência geral da religião. Os dados sociológicos ajudam o estudioso a compreender o contexto vivo dos seus documentos e protegem-no contra as tentações das interpretações abstractas da religião. Com efeito, um facto religioso «puro» é coisa que não existe. Um facto re-

²¹ Sobre Joachim Wach, ver Joseph M. Kitagawa, «Joachim Wach et la Sociologie de la Religion», *Archives de Sociologie des Religions*, n.º 1 (Janeiro-Junho, 1956): 25-40; Henri Desroche, «Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach», *ibid.*, pp. 41-63; a Introdução de Kitagawa («Life and Thought of Joachim Wach») ao livro póstumo de Wach, *The Comparative Study of Religions* (Nova Iorque, 1958), pp. xiii-xlvii. Cf. também uma bibliografia de Wach in *Archives de Sociologie des Religions*, 1 (1956): 64-69.

ligioso é sempre também um facto histórico, sociológico, cultural e psicológico, para designar apenas os contextos mais importantes. Se o historiador das religiões nem sempre insiste nesta multiplicidade de sentidos, é principalmente porque se deve supostamente concentrar na significação religiosa dos seus documentos. A confusão começa quando apenas um aspecto da vida religiosa é aceite como primário e significativo e os outros aspectos ou funções são encarados como secundários ou até ilusórios. Este tipo de método reducionista foi aplicado por Durkheim e outros sociólogos da religião. E um reducionismo ainda mais drástico foi apresentado por Freud no seu *Totem und Tabu*.

A Psicologia da Profundidade e a História das Religiões

Para Freud, a religião, bem como a sociedade humana e a cultura em geral, tiveram início com um assassinio primordial. Freud aceitava o ponto de vista de Atkinson de que as comunidades mais antigas consistiam em «um macho adulto e um certo número de fêmeas e indivíduos imaturos, sendo os machos existentes entre estes últimos afastados pelo chefe do grupo à medida que atingiam idade suficiente para despertar o seu ciúme»²². Os filhos expulsos acabavam por matar o pai, comiam-no e apropriavam-se das fêmeas. Freud escreve: «O facto de comerem também a sua vítima é uma coisa natural entre os selvagens canibais (...) O banquete totémico, quicá o primeiro festim que a humanidade celebrou, era a repetição, o festival da memória, deste acto criminoso notável, com o qual tanta coisa teve início — a organização da sociedade, as restrições morais e a religião»²³. Como observa Wilhelm Schmidt, Freud «sustenta que Deus é nada mais nada menos que o Pai físico sublimado dos seres humanos; consequentemente, no sacrifício totémico é o próprio Deus que é morto e sacrificado. Esta chacina do pai-deus é o antigo pecado original da humanidade. Esta culpa de morte é expiada pela morte sangrenta de Cristo»²⁴.

²² A. L. Kroeber, «Totem and Taboo: An Ethnological Psycho-analysis», *American Anthropologist*, 22 (1920): 48-55, citado por W. Schmidt in *Origin and Growth of Religion*, p. 110.

²³ S. Freud, *Totem und Tabu*, p. 110, citado por Kroeber, «Totem and Taboo», cf. Schmidt, *Origin and Growth of Religions*, p. 111.

²⁴ Schmidt, *Origin and Growth of Religions*, p. 112.

A interpretação que Freud faz da religião foi repetidamente criticada e inteiramente rejeitada pelos etnólogos, de W. H. Rivers e F. Boas a A. L. Kroeber, B. Malinowski e W. Schmidt²⁵. Compilando as objecções etnológicas mais importantes às extravagantes reconstruções apresentadas em *Totem und Tabu*, Schmidt observa que (1) o totemismo não se verifica nos primórdios da religião; (2) não é universal, nem todos os povos passaram por ele; (3) Frazer já tinha provado que, das muitas centenas de tribos totémicas, apenas *quatro* conhecem um rito que se aproxima do cerimonial de matar e comer o «totem-deus» (um rito que Freud supunha ser uma característica invariável do totemismo); além disso, este rito nada tem a ver com a origem do sacrifício, dado que o totemismo não ocorre de todo nas culturas mais antigas; (4) «os povos pré-totémicos nada conhecem do canibalismo, e o parricídio entre eles seria uma pura impossibilidade, psicológica, sociológica e éticamente»; e (5) «a forma da família pré-totémica e, conseqüentemente, da família humana mais antiga, de que esperamos conhecer algo através da etnologia, não consiste nem numa promiscuidade geral nem num casamento de grupo, nenhum dos quais, segundo a decisão dos principais etnólogos, existiu jamais»²⁶.

Freud não tomou em consideração estas objecções, mas de tempos a tempos um psicanalista tentava refutar Kroeber ou Malinowski, e os psicanalistas com treino antropológico (como Geza Róheim) propunham novos conjuntos de argumentos etnológicos²⁷. Não precisamos de aprofundar esta discussão. Para julgar adequadamente a contribuição de Freud para a compreensão da religião, há que distinguir entre a sua descoberta principal, isto é, a do inconsciente e do método da psicanálise e os seus pontos de vista teóricos sobre a origem e estrutura da vida religiosa. Se exceptuarmos os psicanalistas e alguns diletantes en-

²⁵ Ver W. H. Rivers, «The Symbolism of Rebirth», *Folk-Lore*, 33 (1922): 14-23; F. Boas, «The Methods of Ethnology», *American Anthropologist*, n.s. 12 (1920): 311 e segs.; B. Malinowski, *Sex, Repression and Savage Society* (Londres, 1927).

²⁶ Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, pp. 112-15. E. Vollhard provou que o canibalismo é um fenómeno bastante tardio; cf. *Kannibalismus* (Estugarda, 1939).

²⁷ Cf. Benjamim Nelson, «Social Science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex», *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, 45 (1958): 120-126; Meyer Fortes, «Malinowski and Freud», *ibid.*, pp. 127-45.

tusiásticos, a teoria apresentada em *Totem und Tabu* não foi aceite pelo mundo científico. Mas a descoberta do inconsciente por Freud encorajou o estudo dos símbolos e mitos, e foi parcialmente responsável pelo interesse moderno pelas religiões e mitologias arcaicas e orientais (ver adiante, pág. 68). O historiador das religiões encontra-se especialmente agradecido a Freud por ter provado que as imagens e símbolos comunicam as suas «mensagens» mesmo que a mente consciente não se aperceba deste facto. O historiador é agora livre de proceder ao seu trabalho hermenêutico sobre um símbolo sem ter de se interrogar sobre quantos indivíduos numa certa sociedade e num dado momento histórico compreendiam todos os significados e implicações desse símbolo.

O reducionismo de Freud constitui outro desafio estimulante para o estudante contemporâneo da religião. Obriga-o a mergulhar nas profundidades da psique e a tomar em consideração as pressuposições e contextos psicológicos das manifestações religiosas. Pode até dizer-se que o reducionismo de Freud obrigou o historiador das religiões a fazer uma distinção mais nítida entre aquilo a que podemos chamar uma «embriologia espiritual» e uma «morfologia espiritual». A descoberta do inconsciente por Freud teve um impacto tão tremendo no mundo moderno que, durante algum tempo, os entusiásticos conversos pensaram nos valores espirituais e nas formas culturais exclusivamente em termos embriológicos. Mas tornou-se óbvio que o estado embrionário não explica o modo de ser do adulto; o embrião adquire significado apenas na medida em que é relacionado, e comparado, com o adulto. Não é o feto que explica o homem, pois o modo de estar específico do homem no mundo emerge exactamente quando ele já não tem uma existência fetal²⁸.

Wandlungen und Symbole der Libido de C. G. Jung anunciou a sua separação de Freud. Ele deixara-se impressionar, ao contrário de Freud, pela presença de forças universais transpessoais no mais profundo da psique. Foram principalmente as impressionantes semelhanças entre os mitos, símbolos e figuras mitológicas de povos e civilizações muito apartadas que obrigaram Jung a postular a existência de um inconsciente colectivo. Ele notou que o conteúdo deste inconsciente colectivo se ma-

²⁸ M. Eliade, *Mitos, Sonhos e Mistérios*, pp. 120 e segs.

nifesta através daquilo a que chamou «arquétipos». Jung propôs muitas definições dos arquétipos, sendo um dos últimos «padrões de comportamento» ou propensões que fazem parte da natureza humana. Para ele, o arquétipo mais importante é o do Eu, isto é, a totalidade do homem. Acreditava que em toda a civilização o homem trabalha — através daquilo a que Jung chamava o processo de individuação — no sentido da realização do Eu. Na civilização ocidental, o símbolo do Eu é Cristo, e a realização do Eu é a «redenção». Contrariamente a Freud, que desprezava a religião, Jung estava convencido de que a experiência religiosa tem um sentido e um objectivo e, consequentemente, não deve ser menosprezada explicando-a através do reducionismo²⁹. Insistia na ambivalência das figuras religiosas no inconsciente. (Recordaremos aqui a ênfase semelhante colocada por Rudolf Otto na ambivalência na sua descrição dos fenómenos relativos aos númenes). Além do mais, Jung procedeu a um cuidadoso estudo das religiões arcaicas e orientais, e as suas contribuições estimularam as investigações de muitos historiadores da religião³⁰.

Rudolf Otto

Muito embora não se trate da obra de um psicólogo, o famoso livro de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), poderia ser mencionado neste contexto. Com grande subtileza psicológica, Otto descreve e analisa as diferentes modalidades da experiência numenosa. A sua terminologia — *mysterium tremendum*, ma-

²⁹ Os escritos mais importantes de Jung relacionados com a religião foram recentemente traduzidos por R. F. C. Hull e publicados no vol. 11 das obras reunidas de Jung: *Psychology and Religion: West and East*, Bollingen Series (Nova Iorque, 1958). Ver também a sua *Psychology and Alchemy* (Nova Iorque, 1953); *Archetypes and the Collective Unconscious* (1959) e *Aion: An Historical Inquiry into the Symbolism of the Self* (1959). Sobre a interpretação que Jung faz da religião, cf. Ira Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning* (Nova Iorque, 1953); R. Hostie, *Analytische Psychologie en Godsdienst* (Utreque-Antuérpia, 1955), (Tradução alemã: C. G. Jung und die Religion [Munique, 1957]); e Victor White, *Soul and Psyche* (Londres, 1960).

³⁰ Podemos citar Heinrich Zimmer, Karl Kerényi, Joseph Campbell e Henry Corbin. Cf. também Ernst Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, trad. de R. F. C. Hull (Nova Iorque, 1957) e *The Great Mother*, trad. de Ralph Manheim (Nova Iorque, 1955).

jestas, mysterium fascinans, etc. — tornou-se parte da nossa linguagem. Em *Das Heilige*, Otto insiste quase exclusivamente no carácter não-racional da experiência religiosa. Por causa da grande popularidade deste livro existe uma tendência para o considerar um «emocionalista» — um descendente directo de Schleiermacher. Mas as obras de Otto são mais complexas e seria melhor pensar nele como um filósofo da religião que trabalhou em primeira-mão com documentos da história das religiões e do misticismo.

Ele teve um impacte mais duradouro no público culto ocidental, em especial no alemão, do que nos historiadores das religiões propriamente ditos ou nos teólogos. Não aflorou o problema do mito e do pensamento mítico, que foi alvo de um tremendo interesse após a Segunda Guerra Mundial. Talvez seja por essa razão que as suas análises, em tudo o mais admiráveis, dos diferentes «Universos religiosos» parecem incompletas. Mas Otto é importante também por outras razões: ele ilustra em que sentido a história das religiões poderia ter um papel na renovação da cultura ocidental contemporânea. Comparava a «mediação» entre o racional e o irracional levada a cabo por De Wette na sua teologia com os esforços de Clemente de Alexandria e Orígenes para reconciliar a filosofia pagã com a revelação cristã. Muito provavelmente, Otto reclamava-se um papel semelhante, de mediador entre a *revelatio generalis* e a *revelatio specialis*, entre o pensamento religioso indo-ariano e o semítico, entre tipos de misticismo orientais e ocidentais³¹.

Da *Ursprung der Gottesidee* à Antropologia Social

Quando ficou completa, em 1955, um ano após a morte do seu autor, a *Ursprung der Gottesidee* de Wilhelm Schmidt contava mais de 11 000 páginas! Não é de espantar que poucos historiadores das religiões tenham lido por inteiro este enorme tratado. Apesar dos seus excessos polémicos (principalmente no primeiro volume) e tendências apologéticas, *Ursprung der Got-*

³¹ O espantoso êxito popular de *Das Heilige* (trad. com o título de *The Idea of the Holy* [1923]) eclipsou os seus dois outros livros importantes: *Mysticism East and West* (trad. inglesa, 1932) e *The Kingdom of God and the Son of Man* (trad. inglesa, 1938).

tesidee é uma grande obra. Independentemente do que pensemos das teorias de Schmidt sobre a origem e crescimento da religião, somos forçados a admirar a sua estupenda erudição e diligência. Wilhelm Schmidt foi, certamente, um dos grandes linguistas e etnólogos deste século.

Schmidt ficou fortemente impressionado com a descoberta de Andrew Lang dos «Deuses Supremos» entre as culturas primitivas mais antigas, e não o ficou menos com as contradições metodológicas desse brilhante estudioso escocês (ver adiante, pág. 63). Schmidt entendia que uma questão tão decisiva como a da origem da ideia de Deus não pode obter uma resposta sem que primeiro se utilize um método histórico sólido que nos permita distinguir e clarificar as estratificações históricas das chamadas culturas primitivas. Schmidt reagiu enfaticamente contra as abordagens a-históricas de Tylor, Frazer, Durkheim e da maioria dos antropólogos. Foi um dos primeiros a aperceber-se da importância da etnologia histórica de Graebner e em especial do conceito de *Kulturkreis*. A estratificação histórica permitiu-lhe separar as tradições arcaicas, e até «primordiais», dos desenvolvimentos e influências subsequentes. No caso da Austrália, por exemplo, Schmidt tentou provar que a crença num Deus Supremo é atestada nos estratos mais antigos, ao passo que o totemismo caracteriza apenas as tribos culturalmente mais jovens. Para a etnologia histórica, as tribos do sudeste da Austrália, os Pigmeus, algumas tribos do Norte da Ásia e da América do Norte e os Fueguianos são considerados os vestígios vivos da civilização mais antiga. Schmidt pensava que, a partir destes fósseis vivos, se podia reconstruir a religião primordial. Para ele, a *Urreligion* consistia na crença num Deus Supremo eterno, criador, onisciente e beneficente, que se supunha viver no céu. Concluiu que no princípio existia uma espécie de *Urmonotheismus* em toda a parte, mas que o desenvolvimento posterior das sociedades humanas degradou e em muitos casos quase obliterou as crenças originais.

Robert H. Lowie, Paul Radin e outros etnólogos confirmaram a crença na existência de seres supremos entre os povos mais arcaicos³². O que não pode ser aceite na reconstrução de Sch-

³² Cf. Lowie, *Primitive Religion*, pp. vi, 122 e segs.; Paul Radin, *Monotheism Among Primitive People* (Nova Iorque, 1924) e A. W. Nieuwenhuis, *Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst* (Leiden, 1920).

midt é a sua abordagem exclusivamente racionalista. Ele afirma que o homem primitivo descobriu a ideia de Deus através de uma procura lógica de uma causa. Descura o facto óbvio de que a religião é um fenómeno muito complexo — que é, em primeiro lugar, uma experiência *sui generis*, instigada pelo encontro do homem com o sagrado. Schmidt tendia a pensar que todos os elementos irracionais representam uma «degeneração» da religião primordial genuína. A verdade é que não possuímos qualquer meio de investigar esta «religião primordial». Os documentos mais antigos que temos são relativamente recentes. Não nos levam além da época paleolítica; ignoramos tudo aquilo que o homem pré-lítico pensou durante muitas centenas de milhar de anos. É verdade que a crença em Deuses Supremos parece caracterizar as culturas mais antigas, mas também aí encontramos outros elementos religiosos. Tanto quanto podemos reconstruir o passado mais remoto, é mais seguro supor que a vida religiosa foi, desde sempre, bastante complexa, e que as ideias «elevadas» coexistiam com formas «inferiores» de adoração e crença.

As concepções de Wilhelm Schmidt foram corrigidas pelos seus colaboradores e alunos³³. Importantes contribuições para o conhecimento das religiões arcaicas foram feitas por Paul Schebesta, M. Gusinde e M. Vanoverbergh³⁴. Entre a geração mais

³³ Cf. Wilhelm Koppers, *Primitive Man and his World Picture* (Nova Iorque, 1952); Josef Haekel, «Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika», *Saeculum*, 7 (1956): 1-39, «Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie», in *Die Wiener Schule der Völkerkunde Festschrift* (Viena, 1956), pp. 17-90 e «Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie», in *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit* (Viena, 1959), pp. 127-47. Ver também as observações críticas de Rudolf Rahmann sobre a apreciação de Haekel da «Wiener Schule» in *Anthropos*, 54 (1959): 1002-6 e a réplica de Haekel e a tréplica de Rahmann, *ibid.*, 56 (1961): 274-76, 277-78. Sobre o *Urmonotheismus* de Schmidt, ver as críticas de W.E. Mühlmann, «Das Problem des Urmonotheismus», *Theologische Literaturzeitung*, 78 (1953): 705 e segs. e a réplica de Paul Schebesta in *Anthropos*, 49 (1954): 689 e segs. Cf. também R. Pettazzoni, «Das Ende des Urmonotheismus», *Numen*, 5 (1958): 161-63.

³⁴ Cf. em especial P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, vol. 2, segunda metade: *Religion und Mythologie* (Mödling, 1957); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, 2 vols. (Mödling, 1931, 1937).

jovem da Escola de Viena, há que mencionar Joseph Haeckel, Chr. v. Fürer-Haimendorf, Alex. Slawik e Karl Jettmar³⁵.

Muitos outros etnólogos de várias orientações tentaram reconstituir os primórdios e crescimento da religião. K.Th. Preuss postulava uma fase pré-animista da qual teriam evoluído tanto a magia como a ideia de Deuses Supremos³⁶. Segundo R. Thurnwald, existia uma crença geral no carácter sagrado dos animais («teriomismo») durante o período dos recolectores; o totemismo correspondia às culturas dos caçadores; a personificação de divindades (através do animismo, demonismo, etc.) caracterizava os primeiros agricultores; e a crença em Deuses Supremos era específica dos povos pastoris³⁷. Ad. E. Jensen correlacionava as noções de um Deus criador celeste e de um Senhor dos Animais com as culturas caçadoras primitivas, e o aparecimento de divindades do tipo *dema* e as suas mitologias dramáticas com os paleocultivadores. As transformações dos *dema* nos deuses de diferentes politeísmos teria supostamente tido lugar nas culturas superiores. Temos de acrescentar que as obras de Jensen são extremamente valiosas em especial pelas suas esclarecedoras análises do mundo mítico dos primeiros cultivadores³⁸.

Existem também livros importantes da autoria de etnólogos alemães e austríacos sobre a vida religiosa de diferentes povos arcaicos, mas os autores não entram nos debates sobre a origem e crescimento da religião primitiva. Podemos aludir a alguns dos escritos de L. Frobenius e H. Baumann sobre religiões e mitologias africanas, à monografia de W. E. Mühlmann sobre os Arioi polinésios e aos hábeis trabalhos de Werner Müller sobre as religiões dos aborígenes da América do Norte. A. Friedrich

³⁵ Ver bibliografias essenciais in Haeckel, «Zur gegenwärtigen Forschungssituation», pp. 141-45.

³⁶ K.Th. Preuss, «Der Ursprung der Religion und Kunst», *Globus*, 1904, 1905; *Der geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig, 1914) e *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens* (Leipzig, 1926).

³⁷ R. Thurnwald, *Des Menschegeistes Erwachen, Wachsen und Irren* (Berlim, 1951).

³⁸ Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Estugarda, 1948); *Mythus und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951), (Trad. inglesa: *Myth and Cult among Primitive Peoples* [Chicago, 1963]; cf. a discussão in *Current Anthropology*, 6 (1965), 199-214). Ver também Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde* (Braunschweig, 1954), pp. 73-120; Josef Haeckel, in Leonard Adam e Hermann Trimborn, *Lehrbuch der Völkerkunde* (Estugarda, 1958), pp. 40-72.

merece especial menção: o seu estudo pioneiro das religiões dos primeiros caçadores abriu caminhos para uma nova linha de investigação³⁹.

Entre os antropólogos de língua inglesa interessados na religião, temos de citar em primeiro lugar Robert H. Lowie e Paul Radin, pois qualquer deles publicou um tratado geral sobre religião primitiva⁴⁰. O livro de Lowie é talvez a melhor obra sobre o assunto hoje ao nosso dispor. É escrito sem dogmatismo e discute todas as facetas significativas das religiões arcaicas, tomando em consideração contextos psicológicos e sociais bem como estratificações históricas. Radin escreveu num espírito mais pessoal, quase polémico. Insiste nos factores socio económicos, e também naquilo a que chama a constituição neurótico-epileptóide dos xamãs e formuladores religiosos. Da imponente lista das publicações de F. Boas, podemos referir as suas mais recentes monografias sobre a religião e mitologia dos Kwakiutl. A.L. Kroeber, F.G. Speck, E.M. Loeb e outros etnólogos americanos apresentaram elaborados estudos sobre a vida religiosa de diferentes tribos, mas nenhum é escrito sob uma perspectiva comparativa e referente à história das religiões. As excepções são alguns dos escritos de R. Redfield e C. Kluckhohn e os *Patterns of Culture* de Ruth Benedict⁴¹.

Em Inglaterra, depois da morte de Frazer, nenhum antropólogo tentou cobrir todos os domínios da religião primitiva. B. Malinowski concentrou-se nos Trobriandeses e a sua abordagem funcionalista do mito e ritual baseia-se em factos observados nessa área. A.R. Radcliffe-Brown deu uma hábil contribuição para a compreensão da crença primitiva no seu *Taboo*

³⁹ H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker* (Berlim, 1936); W.E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955); Werner Müller, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas* (Berlim, 1956); Adolf Friedrich, «Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum», *Paidema*, 2 (1941).

⁴⁰ R.H. Lowie, *Primitive Religion* (Nova Iorque, 1924); Paul Radin, *Primitive Religion* (Nova Iorque, 1937).

⁴¹ Para um apanhado dos estudos histórico-religiosos nos Estados Unidos, ver J.M. Kitagawa, «The History of Religions in America», in *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade e J.M. Kitagawa (Chicago, 1959), pp. 1-30. Ver também Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System», in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton (Londres, 1966).

(Conferência sobre Frazer, 1939). A monografia de E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) e *Nuer Religion* (1956), bem como *The Work of the Gods in Tikopia* (1940) de Raymond Firth, *Lugbara Religion* (1960) de J. Middleton e *The Religion of the Dinka* (1961) de G. Lienhardt ilustram a orientação actual dos antropólogos sociais ingleses em relação aos problemas da religião primitiva. A era de Tylor, Frazer e Marett parece ter terminado; a antropologia deixou de ser considerada a chave para «problemas grandes e decisivos» como a origem e crescimento da religião. É também esta a conclusão de um recente livro de E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (1965).

Pettazzoni e a *allgemeine Religionswissenschaft*

No início deste artigo faz-se referência à monografia de Raffaele Pettazzoni sobre a religião primitiva da Sardenha — não tanto pelo valor da obra como pela subsequente importância do seu autor. Pettazzoni foi um dos poucos historiadores das religiões que levou a sério as dimensões da sua disciplina. Com efeito, ele tentou dominar todo o campo da *allgemeine Religionswissenschaft*⁴². Considerava-se um historiador, o que queria dizer que a sua abordagem e método não eram os do sociólogo ou do psicólogo da religião. Mas queria ser um historiador das *religiões*, e não um especialista num único campo. Trata-se de uma distinção importante. Muitos e excelentes estudiosos também se consideram «historiadores das religiões» pelo facto de aceitarem métodos e pressuposições exclusivamente históricos. Contudo, são de facto peritos apenas numa religião e, por vezes, apenas num período ou num aspecto dessa religião. Evidentemente que os seus trabalhos têm grande valor — na realidade são indispensáveis para a construção de uma *allgemeine Religionswissenschaft*. Basta recordar como exemplos os tratados de O. Kern e Walter Otto sobre a religião grega; os de L. Masignon e H. Corbin sobre o Islamismo; os de H. Oldenberg, H. Zimmer e H. von Glasenapp sobre as religiões indianas; bem como o monumental *Barabudur* de Paul Mus e os igualmente

⁴² Foi publicada uma bibliografia dos escritos de R. Pettazzoni por Mario Gandini in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31 (1961): 3-31.

fabulosos *Tibetan Painted Scrolls* de Giuseppe Tucci ou os doze volumes de *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* de Erwin Goodenough. Através destas obras, somos levados a apercebermo-nos da importância deste tipo de investigação histórica. Todavia, o historiador das religiões, no sentido amplo do termo, não pode limitar-se a uma única área. Ele é obrigado pela própria estrutura da sua disciplina a estudar pelo menos algumas outras religiões de modo a ser capaz de as comparar e desse modo compreender as modalidades dos comportamentos, instituições e ideias religiosas (mito, ritual, oração, magia, iniciação, Deuses Supremos, etc.).

Felizmente, alguns dos maiores especialistas são, ao mesmo tempo, competentes em muitas outras áreas. Nathan Soerderblom e G. F. Moore publicaram importantes contribuições nos seus campos particulares de estudo (religiões iranianas, Judaísmo), mas também se tornaram populares como «generalistas»; o Nestor dos historiadores da religião grega, M. P. Nilsson, foi também um estudante do folclore e das crenças primitivas; o grande germanista Jan de Vries foi uma autoridade sobre religião céltica bem como sobre folclore e mitologia; Franz Altheim passa da história das religiões romanas e helenísticas para as tradições iranianas, turcas e da Ásia Central; Georges Dumézil domina todas as religiões e mitologias indo-europeias; W. F. Albright é um especialista na religião israelita mas publicou importantes contribuições sobre outras religiões do Próximo Oriente antigo; e Theodor H. Gaster é um perito sobre folclore e sobre o Próximo Oriente antigo. A lista poderia continuar.

É claro que houve outros estudiosos da geração de Pettazzoni que procuraram atingir o mesmo objectivo de cobrir o domínio inteiro da *allgemeine Religionsgeschichte*. Podemos mencionar, por exemplo, Carl Clemen, E. O. James e G. van der Leeuw. Mas ao passo que Clemen, ainda que extremamente erudito e rigoroso, não foi geralmente além da exegese filosófica e van der Leeuw se contentou por vezes com uma abordagem impressionista, Pettazzoni procurava alcançar sempre uma interpretação histórico-religiosa; isto é, articulava os resultados das diferentes investigações dentro de uma perspectiva geral. Não hesitou em tratar problemas centrais, ainda que imensos — a origem do monoteísmo, os Deuses Celestes, os Mistérios, confissões de pecado, Zaratustra e a religião iraniana, a religião grega, etc. O seu saber era vasto e exacto, e escrevia com clareza, ponderação e elegância. Edu-

cado sob a penetrante influência do historicismo de Croce, Pettazzoni via a religião como um fenómeno puramente histórico.

Ele insiste com razão na historicidade de toda a criação religiosa. «A civilização grega», escreve, «não surgiu do nada. Não existe uma 'grécité' atemporal que se tenha manifestado no tempo histórico. Perante o tribunal da história, todo o fenómeno é um genómeno»⁴³. A propósito disto, Pettazzoni acentua a necessidade de compreender historicamente a religião grega, de modo a aprofundar a nossa própria consciência histórica. Não podemos deixar de concordar com a premência de compreender historicamente uma dada religião. Mas a concentração exclusiva na «origem» e desenvolvimento de uma forma de religião — «todo o fenómeno é um genómeno» — poderia reduzir a pesquisa hermenêutica a um trabalho puramente historiográfico. Isto quer dizer que, em última análise, a história da religião grega, por exemplo, se tornaria um dos inúmeros ramos da cultura grega — ao mesmo nível e próxima da história ou literatura, numismática, epigrafia ou arqueologia gregas. E, como a mesma coisa aconteceria em todas as áreas de investigação, a história das religiões desapareceria como disciplina autónoma. Felizmente, Pettazzoni tinha plena consciência deste risco e no final da sua carreira realçou fortemente a complementaridade da «fenomenologia» e da «história» (ver atrás, pág. 23, nota 8). Além disso, tal como no caso de Freud ou de Frazer, o exemplo pessoal de Pettazzoni é mais importante que as suas teorias. Graças principalmente a ele, a disciplina da história das religiões é hoje compreendida em Itália de uma maneira mais abrangente do que em muitos outros países europeus. Os seus colegas e discípulos mais jovens conseguiram manter, pelo menos em parte, aquilo a que pode chamar-se a «tradição Pettazzoni», a saber, um interesse pelos problemas centrais da história das religiões e um esforço por tornar esta disciplina significativa e actual para a cultura moderna⁴⁴.

⁴³ R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique, des Origines à Alexandre* (Paris, 1953), pp. 18-19.

⁴⁴ Ver, entre outros estudiosos italianos, Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studi* (Milão, 1951) e *Nuovi saggi di religione mediterranea* (Florença, 1964); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Messina-Milão, 1939); Angelo Brelich, *Gli Eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma, 1958); E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Turim, 1958) e *La Terra del rimorso* (Milão, 1961); V. Lanternari, *La Grande Festa* (Milão, 1951); Alessandro Bausani, *La Persia religiosa* (Milão, 1959); Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958).

Com Pettazzoni morreu o último dos «enciclopédicos», modeladores de uma esplêndida tradição que fora iniciada por Tylor e A. Lang e continuada por Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy e van der Leeuw.

Escola do Mito e Ritual

Um debate metodológico altamente animado desenvolveu-se em redor da «Escola do Mito e Ritual» ou «padronismo». Os estudiosos ingleses que contribuíram para os dois volumes editados por S.H. Hooke, *Myth and Ritual* (1933) e *The Labyrinth* (1935), bem como os estudiosos escandinavos S. Mowinkel, I. Engnell e G. Widengren, insistiram com bastante ênfase nos elementos comuns das culturas e religiões do Próximo Oriente antigo. Hooke, por exemplo, fazia notar que o rei, que representava o deus, era o centro do *cultus* e, como tal, responsável pelas colheitas e a prosperidade das cidades. Na sua série em seis volumes *King and Saviour* (1945-55), G. Widengren foi ainda mais longe: o rei era responsável pelo próprio bem-estar do Cosmos. Esta concepção, achava Widengren, deu origem mais tarde à ideologia iraniana do salvador e ao messianismo judeu. Mas as publicações do erudito sueco não se limitam aos problemas do «padronismo». Widengren é também autor de uma fenomenologia da religião, de uma história das religiões iranianas e de grande número de monografias sobre diferentes aspectos da vida religiosa⁴⁵.

O «padronismo» tem sido atacado de muitos lados, especialmente por H. Frankfort⁴⁶. Este eminente erudito tem mantido que as diferenças são mais importantes que as semelhanças. Chama a atenção, por exemplo, para o facto de o faraó ser considerado um deus ou tornar-se um deus, ao passo que, na Mesopotâmia, o rei é apenas o representante de um deus. Mas,

⁴⁵ *Religionens värld*, 2.^a ed. (Estocolmo, 1953); *Hochgottglaube im eliten Iran* (Upsala, 1938); *Die Religionen Irans* (Estugarda, 1965); etc.

⁴⁶ Cf. H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions* (Conferência sobre Frazer, 1951) e as contribuições de S.H. Hooke, «Myth and Ritual: Past and Present», in *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 1-21; e S.G.F. Brandon, «The Myth and Ritual Position Critically Considered», in *ibid.*, pp. 261-91. Ver também Theodor H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (Nova Iorque, 1950), (ed. rev., 1961).

evidentemente, as diferenças e semelhanças são igualmente importantes sempre que se nos deparam *culturas historicamente relacionadas*. O facto de o Português ser diferente do Francês e do Romeno não impede que os filólogos considerem as três línguas românicas: geneticamente, todas elas descendem de uma fonte comum, o Latim. A discussão apaixonada que teve lugar em redor da «Escola do Mito e Ritual» revela uma metodologia algo confusa. Não fazemos aqui referência aos desatinados exageros de alguns autores escandinavos, nem às suas imprudências filológicas e distorções históricas. O que está em causa é a legitimidade de comparar fenómenos religiosos historicamente relacionados e estruturalmente análogos do Próximo Oriente antigo. Com efeito, se há uma área a que as comparações possam ser correctamente aplicadas é ao Próximo Oriente antigo. Sabemos que a agricultura, a cultura das povoações neolíticas e, finalmente a civilização urbana partiram de um centro com muitos raios, situado no Próximo Oriente.

Georges Dumézil e as Religiões Indo-Europeias

Uma inquietação metodológica semelhante explica a resistência aos brilhantes estudos de Dumézil sobre as instituições religiosas e mitologias indo-europeias⁴⁷. Objectou-se, por exemplo, que não era possível comparar concepções socio religiosas célticas ou itálicas com iranianas ou védicas, apesar do facto de também neste caso termos conhecimento certo de uma tradição cultural indo-europeia comum que ainda é reconhecível por de baixo de influências alheias múltiplas e várias.

⁴⁷ A introdução mais apropriada à obra de Dumézil é *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Bruxelas, 1958), (Collection Latomus, vol. XXX). Encontra-se em preparação uma nova edição dos três volumes de *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941-45). Uma bibliografia de Dumézil foi publicada em *Homages à Georges Dumézil* (Bruxelas, 1960), (Collection Latomus, vol. XLV), pp. xi-xxiii. Sobre Dumézil ver M. Eliade, «La souveraineté et la religion indo-européenne», *Critique*, 1949, pp. 342-49 e «Pour une histoire générale des religions indo-européennes», *Annales*, 4 (1949): 183-91; Huguette Fugier, «Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne: la méthode de M. Georges Dumézil», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 45 (1965): 358-74; C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley e Los Angeles, 1966).

A resistência à abordagem de Dumézil, que está, felizmente, a ser actualmente vencida em muitos países, teve provavelmente origem em três razões principais: 1) o facto de a disciplina da mitologia indo-europeia ter sido irremediavelmente desacreditada pelas improvisações de Max Müller e dos seus seguidores; 2) a tendência, generalizada, no primeiro quartel do século, para interpretar a vida espiritual e cultural dos povos proto-históricos à luz daquilo que era considerado característico dos «primitivos»; assim, a mitologia bem-articulada e em especial o sistema ideológico implícito, atribuído por Dumézil aos indo-europeus primitivos, pareciam demasiado coerentes e demasiado «profundos» para uma sociedade proto-histórica; 3) a convicção dos especialistas nas filologias indo-europeias particulares de que é impossível a um único estudioso dominar toda a área dos estudos indo-europeus⁴⁸.

Todas estas razões se baseavam noutros tantos equívocos: 1) Dumézil não se serviu do método filológico, isto é, etimológico, de Max Müller, mas de um método histórico; comparou fenómenos socio religiosos historicamente relacionados (isto é, as instituições, mitologias e teologias de certo número de povos que descendiam da mesma matriz étnica, linguística e cultural), e acabou por provar que as semelhanças apontam para um *sistema* original e não para uma sobrevivência casual de elementos heterogéneos. 2) A investigação moderna destruiu o sofisma evolucionista da incapacidade de os «primitivos» pensarem racional e «sistematicamente»; além disso, a cultura proto-indo-europeia, longe de ser «primitiva», fora já enriquecida através de influências contínuas, ainda que indirectas, das civilizações urbanas superiores do Próximo Oriente antigo. 3) A «impossibilidade» de dominar tantas filologias é um postulado falso baseado na experiência pessoal ou na informação estatística mas, em última análise, irrelevante; o único argumento convincente teria sido provar que a interpretação de Dumézil, digamos, de um texto sânscrito, céltico ou caucasiano denuncia o seu conhecimento inadequado da respectiva língua.

⁴⁸ É provável que o cepticismo tenha sido originado mais pelas reconstruções sistemáticas de Dumézil que pela sua estupenda erudição. Com efeito, outros estudiosos contemporâneos com conhecimentos fantásticos, como B. Laufer e Paul Pelliot, foram aceites com respeito pelos meios académicos. Mas estes sábios enciclopédicos não tentaram ir além da erudição historiográfica e filológica.

Numa impressionante série de livros e monografias apresentados entre 1940 e 1960, Georges Dumézil investigou aquilo a que chamou a concepção indo-europeia tripartida da sociedade, a saber, a sua divisão em três zonas sobrepostas correspondentes a três funções: soberania, força guerreira, prosperidade económica. Cada função constitui responsabilidade de uma categoria socio política (reis, guerreiros, produtores de alimentos), e está directamente relacionada com um tipo específico de divindade (na Roma antiga, por exemplo, Júpiter, Marte, Quirino). A primeira função está dividida em duas partes ou aspectos complementares, ilustrados na Índia védica por Varuna e Mitra. Esta configuração ideológica básica dos proto-indo-europeus foi desenvolvida e reinterpretada diferentemente pelos vários povos indo-europeus no decorrer das suas histórias separadas. Por exemplo, Dumézil demonstrou convincentemente que a mente indiana elaborava o esquema original em termos cosmológicos, ao passo que os Romanos «historicizaram» os dados mitológicos, de modo que a mitologia romana mais arcaica, e a única genuína, deve ser decifrada nas personagens e acontecimentos «históricos» descritos por Tito Lívio no primeiro livro das suas *Décadas*.

Dumézil completou o seu meticuloso estudo da ideologia tripartida numa série de monografias sobre os rituais indo-europeus e as deusas védicas e latinas e, ainda recentemente (1966), num grande livro sobre a religião romana⁴⁹. Cada vez mais, os especialistas aceitam e utilizam comodamente o método e resultados de Dumézil. Para além da importância do seu trabalho — e, de momento, é a única contribuição nova e significativa para a compreensão das religiões indo-europeias — o exemplo de Dumézil não é menos importante para a disciplina da história das religiões. Ele mostrou como complementar uma análise filológica e histórica meticulosa dos textos com conhecimentos obtidos através da sociologia e da filosofia. Demonstrou também que só decifrando o sistema ideológico básico subjacente às instituições sociais e religiosas, podem ser correctamente compreendidos uma figura divina, mito ou ritual.

⁴⁹ *Rituels indo-européens à Rome* (Paris, 1954); *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Paris, 1955); *Déeses latines et mythes védiques* (Bruxelas, 1956); *La religion romaine archaïque* (Paris, 1966).

Van der Leeuw e a Fenomenologia da Religião

O nome de Gerardus van der Leeuw é geralmente relacionado com a fenomenologia da religião. É verdade que ele escreveu o primeiro tratado importante sobre o assunto. Mas, tal como no caso de Rudolf Otto, o carácter multilateral da sua obra não permite uma classificação demasiado rígida. Embora tenha estudado línguas orientais em jovem e tenha obtido o seu doutoramento com uma tese sobre religião egípcia, van der Leeuw publicou mais tarde dois excelentes livros sobre religião primitiva e inúmeros artigos e monografias sobre várias outras religiões, o problema do *Urmonotheismus* e a psicologia da religião. Foi, além disso, poeta, músico, homem da Igreja e autor de um importante livro, *The Holy in Art*⁵⁰. Em última análise, todavia, a sua inexaurível curiosidade e os seus interesses multifacetados não serviram a obra de van der Leeuw. Foi também um escritor de talento. Escrevia maravilhosamente e sempre com uma claridade cristalina. Os seus livros são facilmente compreendidos; não necessitam de comentários elaborados. Numa época em que a escrita enigmática, seca e difícil se tornou quase moda nos círculos filosóficos, a transparência e a perfeição artística defrontam o perigo de se confundirem com a superficialidade, o diletantismo ou a falta de pensamento original.

Na *Phänomenologie der Religion* (1933)⁵¹ de van der Leeuw, encontramos poucas referências a Husserl, mas um número considerável delas a Jaspers, Dilthey e Edward Spranger. Van der Leeuw foi fortemente influenciado pelos resultados da *Gestalt-psychologie* e da *Strukturpsychologie*⁵². Permaneceu, contudo,

⁵⁰ Recentemente publicado em tradução inglesa com o título *Sacred and Profane Beauty* (Nova Iorque, 1963).

⁵¹ Traduzido com o título *Religion in Essence and Manifestation* (Londres, 1938) e reeditado (Nova Iorque, 1963) com os suplementos da segunda edição alemã.

⁵² Ver F. Sierksma, *Phaenomenologie der Religie en Complexe Psychologie* (Assen, Holanda, 1951). Igualmente importantes para a fenomenologia da religião são os trabalhos de Friedrich Heiler, em especial a sua monografia clássica *Das Gebet* («A Oração»), (Munique, 1918) e o seu recente livro *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Estugarda, 1961). Outras contribuições fenomenológicas foram apresentadas por G. Mensching, W. Brede Kristensen e C.J. Bleeker. Ver também Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Wurzburg e Anmuhle, 1940).

um fenomenólogo na medida em que, nas suas descrições, respeitava os dados religiosos e a sua intencionalidade peculiar. Apontou a irreducibilidade das representações religiosas a funções sociais, psicológicas ou racionais e rejeitava os preconceitos naturalistas que procuram explicar a religião através de outra coisa que não ela própria. Para van der Leeuw, a principal tarefa da fenomenologia da religião é iluminar as estruturas internas dos fenómenos religiosos. Julgava, erradamente, poder reduzir a totalidade de todos os fenómenos religiosos a três *Grundstrukturen*: dinamismo, animismo e deísmo. Contudo, não estava interessado na *história* das estruturas religiosas. É aqui que reside a mais séria imperfeição da sua abordagem, pois até a expressão religiosa mais elevada (um êxtase místico, por exemplo) se apresenta através de estruturas e expressões culturais específicas que são historicamente condicionadas (ver adiante, pág. 69). Com efeito, van der Leeuw nunca se lançou numa morfologia religiosa ou numa fenomenologia genética da religião. Mas, repetimo-lo, estas lacunas não diminuem a importância da sua obra. Ainda que o seu génio versátil não lhe tenha permitido completar e sistematizar uma nova hermenêutica religiosa, foi um pioneiro entusiástico.

«Fenomenologistas» e «Historicistas»

O interesse crescente pela fenomenologia da religião criou uma tensão entre os estudantes da *Religionswissenschaft*. As diferentes escolas históricas e historicistas reagiram fortemente contra a pretensão dos fenomenólogos de poderem alcançar a *essência* e a *estrutura* dos fenómenos religiosos. Para os historicistas, a religião é exclusivamente um facto histórico sem qualquer significado ou valor trans-histórico e procurar «essências» equivale a cair de novo no velho erro platónico. (Os historicistas esqueceram, obviamente, Husserl).

Aludimos já à irreducibilidade desta tensão entre «fenomenologistas» e historiadores ou «historicistas» (pág. 22). Por outro lado, existem também sinais de que muitos estudiosos buscam uma perspectiva mais ampla, onde as duas abordagens metodológicas possam ser integradas. De momento, as diferentes abordagens metodológicas e pressuposições teóricas provam a sua validade, ou a sua utilidade, antes do mais através do avanço

hermenêutico que ajudam a apresentar. Podemos concordar ou não com a convicção pessoal de Ananda Coomaraswamy em relação à *philosophia perennis* e à «Tradição» primordial universal que anima todas as culturas pré-modernas; aquilo que importa em última análise é a inesperada luz que Coomaraswamy lança sobre a criação religiosa védica e budista. Da mesma maneira, não podemos partilhar do «anti-historicismo» de Henry Corbin, mas não podemos negar que, graças a esta concepção, Corbin conseguiu desvendar uma dimensão importante da filosofia mística islâmica anteriormente quase ignorada pelo saber ocidental.

Em última análise, a obra de um autor é julgada pela sua contribuição para a compreensão de um tipo específico de criação religiosa. Só na medida em que consegue, através da hermenêutica, transmutar os seus materiais em mensagens espirituais, o historiador das religiões preencherá o seu papel na cultura contemporânea. Infelizmente, nem sempre é este o caso, por razões, e com resultados, que serão discutidos no capítulo 4.

A PROCURA DAS «ORIGENS» DA RELIGIÃO*

Uma Revelação Primordial

Um provérbio francês diz que «Só os pormenores contam realmente» (*Il n'y a que les détails qui comptent*). Não afirmarei que isto é sempre verdade, mas há ocasiões na história da cultura em que os pormenores são inesperadamente esclarecedores. Consideremos os princípios do humanismo italiano em Florença. É do conhecimento geral que Marsilio Ficino fundou a Academia Platónica e traduziu para Latim os *Diálogos* de Platão bem como algumas obras e comentários neo-platónicos. Mas há um pormenor que geralmente escapa à nossa atenção: Cosimo de Medici encarregara Ficino da tradução de manuscritos de Platão e Plotino que o estadista tinha vindo a coleccionar havia muitos anos. Mas, por volta de 1460, Cosimo comprou o manuscrito do que foi mais tarde designado por *Corpus hermeticum* e pediu a Ficino que o passasse imediatamente para Latim. Nessa altura, Ficino ainda não começara a sua tradução de Platão; no entanto, pôs os *Diálogos* de parte e apressou-se a dedicar-se à tradução de *Poimandres* e doutros tratados herméticos, de modo

* Este capítulo é uma versão revista e aumentada de um artigo publicado pela primeira vez in *History of Religions*, 4 (1964):154-69. (© 1964 The University of Chicago).

1. "Conjunto de doutrinas que se supõe
55
remontar aos livros egípcios ditos
livros de Toth três vezes grande"
(Lalande, 1961).

que os conseguiu acabar alguns meses depois. Em 1463, um ano antes da morte de Cosimo, estas traduções encontravam-se terminadas. Assim, o *Corpus hermeticum* foi o primeiro texto grego a ser traduzido e publicado por Marsilio Ficino. Só depois ele começou a trabalhar nos textos de Platão¹.

Este pormenor é importante. Lança luz sobre um aspecto do Renascimento italiano ignorado ou pelo menos descurado pelos historiadores da geração anterior. Tanto Cosimo como Ficino estavam entusiasmados com a descoberta de uma revelação primordial, isto é, a que era revelada pelos escritos herméticos. E, é claro que não tinham qualquer razão para duvidar da egípcia, isto é, da revelação mais antiga acessível — que precedia a de Moisés e que inspirara Pitágoras e Platão bem como os Magos persas.

Muito embora exaltasse a santidade e a veracidade dos textos herméticos, Ficino não suspeitava — nem podia suspeitar — que não era um bom cristão. Já no século II, o apologista cristão Lactâncio considerara Hermes Trismegisto um sábio divinamente inspirado, e interpretara algumas profecias herméticas vendo o seu cumprimento no nascimento de Jesus Cristo. Marcilio Ficino reafirmou esta harmonia entre o Hermetismo e a magia hermética por um lado e o Cristianismo por outro. Não era menos sincero Pico della Mirandola, que considerava que *Magia* e *Cabala* confirmavam a divindade de Cristo. O Papa Alexandre VI mandou pintar um fresco que abundava em imagens e símbolos egípcios — isto é, herméticos — no Vaticano! Isto foi feito não por razões estéticas ou ornamentais; é que Alexandre VI queria assinalar a sua protecção à exaltada e oculta tradição egípcia.

Um interesse tão extravagante pelo Hermetismo é altamente significativo. Revela o anseio do homem renascentista por uma «revelação primordial» que pudesse incluir não apenas Moisés e a *Cabala* mas também Platão e, antes de mais nada, as religiões misteriosas do Egipto e da Pérsia. Revela também uma profunda insatisfação em relação à teologia medieval e às concepções medievais do homem e do universo; uma reacção contra aquilo a que podemos chamar o Cristianismo «provincial», isto é, puramente *ocidental*; um anseio por uma religião universalista, trans-histórica, «mítica». Durante quase dois séculos,

¹ Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

o Egipto e o Hermetismo, isto é, a magia egípcia, obcecou inúmeros teólogos e filósofos — tanto crentes como não crentes ou cripto-ateístas. Se Giordano Bruno aclamou entusiasticamente as descobertas de Copérnico, foi porque pensava que o heliocentrismo tinha um profundo significado religioso e mágico. Enquanto esteve em Inglaterra, Giordano Bruno profetizou o regresso iminente da religião mágica dos antigos egípcios tal como era descrita em *Asclépius*. Bruno sentia-se superior a Copérnico, pois enquanto Copérnico compreendia a sua própria teoria apenas como matemático, Bruno podia interpretar o diagrama de Copérnico como um hieroglifo de mistérios divinos.

Seria um estudo fascinante traçar a história deste mito religioso e cultural da «revelação hermética primordial» até à sua destruição, em 1961, pelo erudito grego Isaac Casaubon. Uma história pormenorizada deste mito pré-moderno afastar-nos-ia muito do nosso tema. Basta dizer que Isaac Casaubon provou, com bases puramente filológicas, que, longe de representar uma «revelação primordial», o *Corpus hermeticum* é uma colecção de textos bastante recentes — não anteriores ao século II ou III da nossa era — que reflectem o sincretismo helenístico-cristão.

A ascensão e queda desta extravagante crença numa revelação primordial transmitida literalmente nalguns tratados é sintomática. Pode até dizer-se que ela prevê o que irá passar-se nos três séculos seguintes. De facto, a procura de uma revelação pré-mosaica prefigurou, e mais tarde acompanhou, a série de crises que abalou o Cristianismo ocidental e acabou por dar lugar às ideologias naturalistas e positivistas do século XIX. O interesse intenso e contínuo pelo «Egipcianismo» e outros «mistérios orientais» não encorajou, durante o Renascimento, o crescimento daquilo a que hoje se chama religiões comparadas. Pelo contrário, a consequência directa da luta de Ficino, Pico, Bruno e Campanella com o saber hermético foram as várias filosofias naturalistas e o triunfo das ciências matemáticas e físicas. Na perspectiva destas novas ciências e filosofias, o Cristianismo não era considerada a única religião revelada — se é que era uma religião «revelada». Já no século XIX, o Cristianismo e todas as outras religiões conhecidas vieram a ser consideradas não só infundadas como culturalmente perigosas porque obstruíam, regra geral, o progresso da ciência. O consenso entre os intelectuais era que os filósofos tinham provado a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus; além do que se afirmava que

as ciências estavam a provar que o homem era feito apenas de matéria, isto é, que a «alma», uma entidade espiritual independente do corpo e que a ele sobrevive, era coisa que não existia.

Os Primórdios das Religiões Comparadas

Ora é notável observar que os primórdios das religiões comparadas tiveram lugar durante meados do século XIX no próprio auge da propaganda materialista e positivista. Auguste Comte publicou o seu *Catéchisme positiviste* em 1852 e o seu *Système de politique positive* entre 1855 e 1858. Em 1855, Ludwig Buchner apresentou o seu *Kraft und Stoffe*. Tentava provar que a Natureza é desprovida de finalidade, que a vida é produzida por geração espontânea e que a alma e a mente são funções orgânicas. Além disso, Buchner afirmava que a mente é o resultado de todas as forças reunidas no cérebro e que muito provavelmente aquilo a que chamamos alma ou mente é o efeito de «electricidade nervosa». No ano seguinte, em 1856, Max Müller publicava os seus *Essays in Comparative Mythology*, que podem ser considerados o primeiro livro importante no campo das religiões comparadas. Três anos depois, aparecia *Origin of Species* de Darwin e, em 1862, Herbert Spencer publicava os seus *First Principles*. Nestes últimos, Spencer tentava explicar a evolução do universo por uma misteriosa mudança no estado da matéria primordial de um estado de homogeneidade indeterminada para uma heterogeneidade determinada.

Estas novas descobertas, hipóteses e teorias que interessaram apaixonadamente o mundo erudito, tornaram-se rapidamente muito populares. Um dos *bestsellers* da época foi o livro de Ernest Haeckel *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Publicado em 1868, passou por mais de vinte edições antes do final do século e foi traduzido para uma dúzia de línguas. Haeckel não foi, há que confessá-lo, nem um filósofo competente nem um pensador original. Inspirando-se em Darwin, pensava que a teoria da evolução constituía a estrada real para uma concepção mecanicista da natureza. Segundo Haeckel, a teoria da evolução tornava obsoletas as explicações teológicas e teleológicas e, da mesma penada, tornava facilmente compreensível a origem dos organismos exclusivamente em termos de causas naturais.

Enquanto o livro de Haeckel era furiosamente reeditado e traduzido e Herbert Spencer elaborava o seu *System of Synthetic*

Philosophy (1860-96), a nova disciplina de «história das religiões» fazia rápidos progressos. Nas suas *Lectures on the Science of Language* (2.^a ser., 1864), Max Müller introduzia a sua teoria relativa à mitologia solar entre os Arianos — uma teoria baseada na sua crença de que os mitos tinham origem numa «doença da linguagem». Em 1871, Edward Burnett Tylor publicava o seu *Primitive Culture*, tentando brilhantemente reconstruir a origem e evolução das experiências e das crenças religiosas. Tylor identificava o primeiro estágio da religião com aquilo a que chamava animismo: a crença de que a Natureza é animada, isto é, possui uma alma. Do animismo desenvolveu-se o politeísmo, e o politeísmo cedeu finalmente o lugar ao monoteísmo.

Não pretendo recordar todas as datas importantes da história do estudo científico da religião durante a segunda metade do século XIX. Mas paremos por um momento para examinar o significado desta sincronicidade entre as ideologias materialistas por um lado e o crescente interesse pelas formas orientais e arcaicas da religião por outro. Poderia dizer-se que a ansiosa procura das origens da Vida e da Mente, o fascínio pelos «mistérios da Natureza», o impulso de penetrar e decifrar as estruturas internas da Matéria — todos esses anseios e impulsos denotam uma espécie de nostalgia pelo primordial, pela *matrix* original universal. A Matéria, a Substância, representa a *origem absoluta*, o começo de todas as coisas: Cosmos, Vida, Mente. Há um irresistível desejo de romper profundamente o tempo e o espaço para atingir os limites e os primórdios do Universo visível, e em especial para desvendar o solo fundamental da Substância e o estado germinal da Matéria Viva². De certo ponto de vista,

² Acrescentemos que a preocupação pela *origem absoluta*, o começo de todas as coisas, é uma característica daquilo a que se poderia chamar a mente arcaica. Como salientámos em muitos dos nossos escritos anteriores, o mito cosmogónico tem um papel central nas religiões arcaicas essencialmente por esta razão: ao mesmo tempo que relata a forma como o mundo surgiu, revela a forma como a *realidade* (o próprio «Ser») surgiu (ver Eliade, *Mythe and Reality* [Nova Iorque, 1963]; ver também o cap. 5). As primeiras cosmogonias e cosmologias sistemáticas eram em certo sentido «ontogenias» (ver *Myth and Reality*, pp. 11 e segs.). De certo ponto de vista, não há uma solução de continuidade entre a mente arcaica e as ideologias científicas do século XX. Freud também se serve da noção do «começo absoluto» para a sua compreensão da especificidade da condição humana, mas para Freud o «primordial» perde a sua dimensão cósmica e é reduzido a um «*primordium* pessoal», isto é, a mais tenra infância (ver *ibid.*, pp. 77 e segs.; ver também a p. 49).

dizer que a alma humana é, em última análise, um produto da matéria não é necessariamente uma afirmação humilhante. É verdade que, segundo esta perspectiva, a alma humana já não é considerada uma criação de Deus; mas, tomando em consideração o facto de que Deus não existe, é bastante consolador descobrir que a alma é o resultado de uma evolução fantasticamente longa e complicada e tem a sua origem na mais antiga das realidades cósmicas: a matéria físico-química. Para os cientistas e os intelectuais de formação científica da segunda metade do século XIX, a matéria não só resolvia todos os problemas como quase reduzia o futuro da humanidade a um progresso contínuo, não-dramático, cansativo. Através da ciência, o homem virá a conhecer a matéria cada vez mais correctamente e a dominá-la cada vez mais completamente. Não haverá fim para esta perfectibilidade progressiva. Pode desvendar-se nesta confiança entusiástica na ciência, na educação científica e na indústria uma espécie de optimismo messiânico religioso: o homem será por fim livre, feliz, rico e poderoso.

Materialismo, Espiritismo, Teosofia

O optimismo combinava perfeitamente com o materialismo, o positivismo e a crença numa evolução ilimitada. Isto é demonstrado não só em *L'avenir de la science*, escrito por E. Renan em meados do século, mas também em alguns importantes movimentos parareligiosos dos finais do século XIX; por exemplo, no chamado espiritismo (ou espiritualismo). Este movimento iniciou-se em 1848, em Hydesville, no estado de Nova Iorque. Os membros da família de John D. Fox ouviram uma série de misteriosas pancadas que pareciam ter uma causa inteligente.

Uma das filhas sugeriu um código, três pancadas queriam dizer *sim*, uma *não*, duas *duvidoso*, e foi estabelecida a comunicação com o que afirmava ser um «espírito». As três irmãs Fox tornaram-se as primeiras «médiums» e a prática de se sentar em «círculos» (fazer *séances*) com o objectivo de comunicar com «espíritos», que respondiam por meio de pancadas, inclinações da mesa ou outros sinais, espalhou-se rapidamente pelo mundo inteiro³.

³ F.C.S. Schiller, «Spiritism», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Nova Iorque, 1921), vol. 11, p. 806.

Os fenómenos espiritistas são conhecidos desde os tempos antigos e têm sido diferentemente interpretados por várias culturas e religiões. Mas o elemento novo e importante no espiritismo moderno é a sua perspectiva materialista. Antes do mais, existem agora «provas positivas» da existência da alma, ou antes, da existência *post-mortem* de uma alma: pancadas, inclinações da mesa e, algum tempo depois, as chamadas materializações. O problema da sobrevivência e da imortalidade da alma obcecara o mundo ocidental desde Pitágoras, Empédocles e Platão. Mas tratava-se de um problema filosófico ou teológico. Agora, numa era científica e positivista, a imortalidade da alma era relacionada com o sucesso de uma experiência: para a demonstrar «cientificamente», havia que apresentar provas «reais», isto é, físicas. Mais tarde, foram inventados complicados equipamentos e laboratórios com o fim de examinar as provas da sobrevivência da alma. É possível reconhecer o optimismo positivista em quase todas as investigações parapsicológicas: existe sempre a esperança de que a pós-existência da alma seja um dia cientificamente demonstrada.

Não menos optimista e positivista é o outro grande movimento paralelístico, a Sociedade Teosófica, fundada em Nova Iorque, em Novembro de 1875, por Helena Petrovna Blavatsky. Na sua *Isis Unveiled* (1877) e noutros volumosos escritos, esta fascinante e talentosa aventureira presenteou o mundo moderno com uma revelação ocultista em termos que ele podia compreender. O mundo moderno acreditava na evolução e, consequentemente, num progresso infinito. Mme Blavatsky apresentava uma teoria de evolução espiritual indefinida através da metempsicose e da iniciação progressiva. Afirmava que durante a sua suposta estada no Tibete recebera a revelação primordial, isto é, asiática e até supraterestral. Mas tenho de interromper-me neste ponto para observar que se alguma coisa existe de característico de todas as tradições orientais, é precisamente uma concepção anti-evolucionista da vida espiritual. Além do mais, Mme Blavatsky acreditava na necessidade de apresentar «provas» materiais positivas para fundamentar a doutrina teosófica, e «materializava» regularmente mensagens provenientes dos seus misteriosos Mahatmas do Tibete. Estas mensagens, apesar de escritas em Inglês e em papel vulgar, tinham não obstante o prestígio de um facto material sólido — e convenceram grande número de pessoas aparentemente inteligentes da autenticidade da

doutrina secreta de Mme Blavatsky. E, é claro, tratava-se de uma doutrina secreta optimista, comodamente revelada a uma sociedade espiritualmente optimista: bastava ler os dois volumes de *Isis Unveiled* e tornar-se membro de um grupo teosófico para se ser gradualmente iniciado nos mais profundos mistérios do Universo e da sua própria alma imortal e transmigrante. Sabia-se finalmente que há um progresso ilimitado e que não só o próprio mas toda a humanidade atingirá um dia a perfeição.

Não devemos sorrir ao escutar todas estas fantásticas afirmações. O movimento espiritista, bem como a Sociedade Teosófica, exprime o mesmo *Zeitgeist* que as ideologias positivistas. Os leitores de *Origin of Species*, *Kraft und Stoffe*, *Essays in Comparative Mythology* e *Isis Unveiled* não eram os mesmos, mas tinham alguma coisa em comum: todos eles estavam insatisfeitos com o Cristianismo e um certo número deles nem sequer era «religioso». A síncope do Cristianismo histórico entre os intelectuais produziu um vazio e, por causa deste vazio, alguns tentaram chegar à fonte da matéria criativa enquanto outros tentaram comunicar com os espíritos ou com Mahatmas invisíveis. A nova disciplina da história das religiões desenvolveu-se rapidamente neste contexto cultural. E, evidentemente, seguiu um padrão semelhante: a abordagem positivista dos factos e a procura das origens, do próprio começo da religião.

A Obsessão das Origens

Durante esse tempo, toda a historiografia ocidental se encontrava obcecada com a procura de *origens*. «Origem e desenvolvimento» de uma coisa tornou-se quase um *cliché*. Grandes eruditos escreviam acerca da origem da linguagem, das sociedades humanas, da arte, das instituições, das raças indo-arianas, etc. Tocamos aqui num problema fascinante ainda que complexo, mas não podemos discuti-lo. Basta dizer que esta procura das origens das instituições e criações culturais humanas prolonga e completa a busca do naturalista da origem das espécies, o sonho do biólogo de apreender a origem da vida, a tentativa do geólogo e do astrónomo de compreender a origem da Terra e do Universo. De um ponto de vista psicológico, pode decifrar-se aqui a mesma nostalgia pelo «primordial» e o «original».

Max Müller pensava que o Rig Veda reflecte uma fase primor-

dial da religião ariana e, conseqüentemente, um dos estágios mais arcaicos das crenças religiosas e das criações mitológicas. Mas já no princípio da década de 1870, o sanscritista francês Abel Bergaigne provara que os hinos védicos, longe de serem expressões espontâneas e ingênuas de uma religião naturalista, eram produto de uma classe altamente erudita e sofisticada de sacerdotes ritualistas. Mais uma vez, a exuberante confiança de que se tinha apreendido uma forma primordial da religião foi dissipada por uma análise filológica meticulosa e exigente.

A discussão intelectual acerca dos Vedas foi apenas um episódio na longa e dramática batalha para identificar «a origem da religião». Um brilhante e ilustrado escritor, Andrew Lang, contribuiu decisivamente para a demolição das reconstruções mitológicas de Max Müller. Duas das obras de maior êxito de Lang, *Custom and Myth* (1883) e *Modern Mythology* (1897) foram retiradas de artigos em que ele desacreditava as ideias de Max Müller com o auxílio das teorias de E.B. Tylor. Mas, um ano após a publicação de *Modern Mythology*, em 1898, Andrew Lang trouxe a público outro livro, *Making of Religion*, no qual rejeitava o ponto de vista de Tylor de que a origem da religião se encontra no animismo. Lang baseava os seus argumentos na presença de uma crença em Deuses Supremos entre alguns povos primitivos como os Australianos e os Andamaneses. Tylor sustentava que esta crença não podia de forma alguma ser original, que a ideia de Deus provinha da crença em espíritos da natureza e do culto dos fantasmas dos antepassados. Mas, entre os Australianos e os Andamaneses, Andrew Lang não encontrou nem culto dos antepassados nem cultos da natureza.

Esta afirmação inesperada e anti-evolucionista, de que um Deus Supremo não se encontrava no fim da história religiosa mas nos primórdios, não impressionou grandemente o meio intelectual contemporâneo. É verdade que Andrew Lang não dominava perfeitamente a sua documentação e, numa discussão com Hartland, foi obrigado a renunciar a parte da sua tese anterior. Além disso, tinha a infelicidade de ser um escritor excelente e versátil, e autor, entre outras obras, de um volume de poesia. E os dotes literários despertam geralmente as suspeitas do estudioso.

No entanto, a concepção de Andrew Lang do Deus Supremo primitivo é importante por outras razões. Nos últimos anos do século XIX e nos primeiros anos do século XX, o animismo deixou de ser considerado o primeiro estágio da religião. Duas no-

vas teorias foram proclamadas nesse período. Poderiam chamar-se pré-animistas, porque ambas afirmavam ter identificado um estágio mais arcaico de religião do que o descrito pelo animismo. A primeira teoria é a de Andrew Lang, que postula uma crença num Deus Supremo nos primórdios da religião. Se bem que quase ignorada na Inglaterra, esta hipótese, corrigida e aumentada foi mais tarde aceite por Graebner e por alguns estudiosos continentais. Infelizmente, um dos mais ilustres etnólogos do nosso tempo, Wilhelm Schmidt, elaborou a hipótese da crença primitiva em Deuses Supremos numa teoria rígida de um monoteísmo primordial (*Urmonotheismus*). Digo infelizmente porque Schmidt, embora fosse um estudioso muito capaz, era também padre da Igreja Católica, e o mundo científico suspeitou de intenções apologéticas da parte dele. Além disso, como já notamos (pág. 40), Schmidt era um racionalista puro e tentou provar que a ideia de Deus tinha sido apreendida pelos homens primitivos estritamente através de pensamento causalístico. Enquanto Schmidt publicava os volumes monumentais do seu *Ursprung der Gottesidee*, contudo, o mundo ocidental testemunhava a irrupção de um número considerável de filosofias e ideologias irracionais. O *élan vital* de Bergson, a descoberta do inconsciente por Freud, as investigações de Lévy-Bruhl daquilo a que chamava mentalidade mística pré-lógica, o *Das Heilige* de R. Otto, bem como as revoluções artísticas do dadaísmo e do surrealismo, assinalam alguns dos acontecimentos importantes da história do irracionalismo moderno. Assim, muito poucos etnólogos e historiadores das religiões podiam aceitar a explicação racionalista da descoberta da ideia de Deus.

Pelo contrário, essa época, mais ou menos entre 1900 e 1920, foi dominada pela segunda teoria pré-animista, a do *mana*, a crença numa força mágico-religiosa indistinta e impessoal. Foi especialmente o antropólogo britânico Marett quem insistiu no carácter pré-animista da crença no *mana*, demonstrando que esta experiência mágico-religiosa não pressupõe o conceito de uma alma, e consequentemente, representa um estágio mais arcaico que o animismo de Tylor (ver atrás, pág. 28).

O que nos interessa nesta vívida oposição de hipóteses sobre a origem da religião é a preocupação com o «primordial». Observávamos uma preocupação semelhante entre os humanistas e filósofos italianos após a redescoberta dos textos herméticos. Noutro nível completamente diferente e com um objectivo tam-

bém diferente, a procura do «primordial» caracteriza a actividade dos ideólogos científicos e historiadores do século XIX. Ambas as teorias pré-animistas — a da crença primordial num Deus Supremo e a de uma experiência original do sagrado como força impessoal — sustentavam ter atingido um nível mais profundo de história religiosa que o animismo de Tylor. Na realidade, ambas as teorias rejeitavam os próprios primórdios da religião. Além do mais, ambas as teorias rejeitavam a evolução unilinear da vida religiosa implicada pela hipótese de Tylor. Ma-rrett e a escola do *mana* não se encontravam interessados em edificar uma teoria geral do crescimento da religião. Schmidt, pelo contrário, consagrou o trabalho de toda a sua vida a este mesmo problema, acreditando, há que notar, que se tratava de um problema histórico e não naturalista. Segundo Schmidt, no princípio, o homem acreditava num Deus poderoso e criativo único. Mais tarde, devido a circunstâncias históricas, o homem negligenciou e chegou a esquecer este Deus único, envolvendo-se em crenças cada vez mais complicadas numa quantidade de deuses e deusas, fantasmas, antepassados míticos, etc. Embora o processo de degeneração tenha começado há dezenas de milhar de anos, Schmidt afirmava que se lhe devia chamar um processo histórico porque o homem é um ser histórico. Schmidt introduziu a etnologia em grande escala no estudo da religião primitiva. Veremos mais tarde as consequências desta importante mudança de perspectiva.

Deuses Supremos e a Morte de Deus

Voltemos contudo, de momento, à descoberta de Andrew Lang da crença primitiva num Deus Supremo. Não sei se Lang alguma vez leu Nietzsche. É muito provável que não tenha. Mas, mais de vinte anos antes da descoberta de Lang, Nietzsche proclamara, através do seu porta-voz Zaratustra, a morte de Deus. A proclamação de Nietzsche, se bem que tenha passado despercebida durante a sua vida, teve um impacto tremendo nas gerações seguintes de europeus. Anunciava o fim radical do Cristianismo — da religião — e profetizava também que o homem moderno devia viver, daí em diante, num mundo exclusivamente imanente, sem deus. Ora parece-me interessante que Lang, ao detectar a existência de Deuses Supremos entre os primitivos, tenha descoberto também a sua morte — ainda que não

se tenha apercebido deste aspecto da sua descoberta. Com efeito, Lang nota que a crença num Deus Supremo não é muito frequente, que o culto destes deuses é bastante pobre, isto é, o seu papel real na vida religiosa é muito modesto. Lang tentou até encontrar uma explicação para a degeneração e desaparecimento final dos deuses Supremos e para a sua substituição por outras figuras religiosas. Entre outras causas, ele pensava que a imaginação mitológica contribuíra drasticamente para a deterioração da ideia do Deus Supremo. Estava enganado, mas para o caso não tem importância. O facto é que o Deus Supremo primitivo se tornara um *deus otiosus* e se cria ter-se retirado para o mais elevado dos céus, completamente indiferente aos assuntos humanos. Por outras palavras, *morre* — não que haja mitos que relatem a sua morte, mas desaparece por completo da vida religiosa e, subsequentemente, até mesmo dos mitos.

Este esquecimento do Deus Supremo significa também a sua morte. A proclamação de Nietzsche era nova para o mundo judaico-cristão ocidental, mas a morte de Deus é um fenómeno extremamente antigo na história das religiões — é claro, com esta diferença: que o desaparecimento do Deus Supremo dá origem a um panteão mais vívido e mais dramático, embora inferior — ao passo que, na concepção de Nietzsche, após a morte do Deus judaico-cristão o homem tem de viver sem ajuda — sozinho, num mundo radicalmente dessacralizado. Mas este mundo radicalmente dessacralizado e imanente é o mundo da história. Enquanto ser histórico, o homem matou Deus e após este assassinio — este «deicídio» — é forçado a viver exclusivamente na história. Tem interesse recordar neste ponto que Schmidt, o promulgador da teoria do *Urmonotheismus*, pensava que o abandono do Deus Supremo e a sua substituição final por outras figuras religiosas é o resultado não de um processo naturalista mas de um processo histórico. O homem primitivo, pelo mero facto de estar a fazer progressos materiais e culturais, passando do estágio de recolector para o da agricultura e da pastorícia — por outras palavras, pelo simples facto de estar a fazer história — perdeu a sua crença num único Deus e começou a adorar uma quantidade de deuses inferiores.

Em Nietzsche, bem como em Andrew Lang e em Wilhelm Schmidt, há uma ideia nova que se nos depara: a responsabilidade da história na degradação, esquecimento e, finalmente, na «morte» de Deus. As gerações seguintes de estudiosos terão de

lutar com este novo sentido da história. Entretanto, a disciplina das religiões comparadas progredia. Eram publicados cada vez mais documentos, escritos mais livros e criadas mais cadeiras de história das religiões por todo o mundo.

Houve uma altura, em especial na segunda metade do século XIX, em que se pensou que uma ou duas gerações se deveriam dedicar exclusivamente à publicação e análise de documentos para que os estudiosos futuros se encontrassem livres para elaborar interpretações sintéticas. Mas é claro que isto não passava de um sonho, se bem que até Renan acreditasse nele quando escreveu *L'Avenir de la science*. A história das religiões, tal como todas as outras disciplinas históricas, seguiu os padrões da actividade científica, isto é, concentrou-se cada vez mais na recolha e classificação de «factos». No entanto, esta modéstia ascética do historiador das religiões em relação aos seus materiais não deixa de ter a sua grandeza, e possui quase um sentido espiritual. Podemos descrever a situação do estudioso imerso nos seus documentos, por vezes quase enterrado sob a sua massa e peso, como uma espécie de *descensus ad inferos*; uma descida às fundas e escuras regiões subterrâneas onde se confronta com os modos germinais da matéria viva. Em alguns casos, esta imersão total em «materiais» equivale a uma morte espiritual; pois, por triste que seja, a criatividade do estudioso pode ficar esterilizada.

Esta necessidade de *descensus* corresponde a uma tendência geral da mente ocidental no começo do século. Não há melhor maneira de descrever a técnica psicanalítica elaborada por Freud do que dizer que se trata de uma *descensus ad inferos*, uma descida às zonas mais profundas e mais perigosas da psique humana. Quando Jung revelou a existência do inconsciente colectivo, a exploração desses tesouros imemoriais — os mitos, símbolos e imagens da humanidade arcaica — começou a parecer-se com as técnicas da oceanografia e da espeleologia. Tal como as descidas ao fundo do mar ou as expedições ao fundo das grutas tinham revelado organismos elementares há muito desaparecidos da superfície da terra, também a análise recuperou formas da vida psíquica profunda previamente inacessíveis ao estudo. A espeleologia presenteou os biólogos com organismos terciários e até mesozóicos, formas zoomórficas primitivas não susceptíveis de fossilização — por outras palavras, formas que tinham desaparecido da superfície da terra sem deixar vestígios.

Ao descobrir «fósseis vivos», a espeleologia fez avançar acentuadamente o nosso conhecimento dos modos de vida arcaicos. Da mesma forma, modos de vida psíquica arcaicos, «fósseis vivos» enterrados nas trevas do inconsciente, tornavam-se agora acessíveis ao estudo através das técnicas desenvolvidas por Freud e outros psicólogos da profundidade.

É claro que há que distinguir a grande contribuição de Freud para o saber, isto é, a descoberta do inconsciente e da psicanálise, da ideologia freudiana, que é apenas mais uma entre as inúmeras ideologias positivistas. Freud também pensava que, com o auxílio da psicanálise tinha atingido a fase «primordial» da cultura e religião humanas. Como vimos (pág. 35), ele identificou a origem da religião e da cultura com um assassinio primevo, mais exactamente com o primeiro parricídio. Para Freud, Deus era apenas o pai físico sublimado que era morto pelos seus filhos expulsos. Esta espantosa explicação foi universalmente criticada e rejeitada por todos os etnólogos responsáveis. Mas Freud nem renunciou à sua teoria nem a modificou. Provavelmente pensou ter encontrado provas do assassinio de Deus Pai entre os seus pacientes vienenses. Mas esta «descoberta» equivalia a dizer que alguns homens modernos começavam a sentir as consequências do seu «defécido». Tal como Nietzsche anunciara, trinta anos antes da publicação de *Totem und Tabu*, Deus estava morto; ou, mais precisamente, fora morto pelo homem. Talvez Freud estivesse a projectar inconscientemente a neurose de alguns dos seus pacientes vienenses num passado mítico. Uma «morte de Deus» era também conhecida entre os primitivos, mas tal significava a ocultação e afastamento de Deus e não o seu «assassinio» às mãos do homem, como era proclamado por Nietzsche.

Há duas facetas do empreendimento de Freud que são relevantes para a nossa investigação: em primeiro lugar, ao exemplificar o conhecido anseio dos cientistas ocidentais pelo «primordial», pelas «origens», Freud tentou ir mais longe que qualquer outro homem se atrevera ir na história da mente. Para ele isto significava penetrar no inconsciente. E, em segundo, Freud pensava ter encontrado no começo da cultura e das instituições humanas não um facto biológico mas antes um acontecimento histórico, a saber, o assassinio do Pai às mãos dos seus filhos mais velhos. Se tal acontecimento histórico primordial teve ou não lugar não interessa para a nossa discussão. O que é significativo é o facto de Freud — naturalista como indubitavel-

mente era — acreditar firmemente que a origem da religião estava relacionada com um acontecimento: o primeiro parricídio. E isto é ainda mais significativo pelo facto de milhares de psicanalistas e centenas de milhar de homens ocidentais mais ou menos cultos estarem hoje convencidos de que a explicação de Freud é cientificamente correcta.

Historicidade e Historicismo

Parece, pois, que o anseio do homem ocidental pelas «origens» e o «primordial» o forçaram finalmente a um encontro com a história. O historiador das religiões sabe actualmente que é incapaz de alcançar a «origem» da religião. O que aconteceu no princípio, *ab origine*, deixou de ser um problema para o historiador das religiões, embora possa provavelmente ser um problema para o teólogo ou o filósofo. Quase sem dar por isso, o historiador das religiões deu por si num meio completamente diferente do de Max Müller e Tylor, ou até do de Frazer e Marett. Encontrava-se num novo ambiente alimentado por Nietzsche e Marx, Dilthey, Croce e Ortega; um ambiente em que o *cliché* da moda não era a *Natureza* mas a *História*. A descoberta da irredutibilidade da história, isto é, que o homem é sempre um ser histórico, não era em si uma experiência negativa, esterilizadora. Mas em breve este facto evidente cedeu o passo a uma série de ideologias e filosofias relativistas e historicistas, de Dilthey a Heidegger e a Sartre. Aos setenta anos, o próprio Dilthey reconheceu que «a relatividade de todos os conceitos humanos é a última palavra da visão histórica do mundo».

A validade do historicismo não precisa de ser discutida aqui. Mas para compreendermos a actual situação do historiador das religiões temos de ter em consideração a grave crise provocada pela descoberta da historicidade do homem. Esta nova dimensão, a historicidade, é susceptível de muitas interpretações. Mas há que admitir que, de um certo ponto de vista, a compreensão do homem como ser sobretudo histórico implica uma profunda humilhação para a consciência ocidental. O homem ocidental considerara-se sucessivamente a criatura de Deus e o possuidor de uma Revelação única, o senhor do mundo, o autor da única cultura universalmente válida, o criador da única ciência real e útil, etc. Agora descobria-se ao mesmo nível de qualquer outro homem, quer dizer, condicionado pelo inconsciente bem como

pela história — deixava de ser o criador único de uma cultura elevada, o senhor do mundo, e achava-se culturalmente ameaçado de extinção. Quando Valéry exclamava: «*Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortels*», fazia eco do historicismo pessimista de Dilthey.

Mas esta humilhação do homem ocidental na sequência da sua descoberta da condicionante histórica universal, não deixou de ter resultados positivos. Primeiro que tudo, a aceitação da historicidade do homem ajudou-nos a libertar-nos dos últimos vestígios do angelismo e do idealismo. Levamos agora mais a sério o facto de o homem pertencer a *este* mundo, de não ser um espírito aprisionado na matéria. Saber que o homem se encontra sempre condicionado é descobrir que ele é igualmente um ser criativo. Responde criativamente ao desafio dos condicionamentos cósmicos, psicológicos ou históricos. Por essa razão, já não aceitamos as explicações naturalistas das culturas e religiões humanas. Para dar apenas um exemplo, sabemos agora que o homem primitivo não tinha — e, na realidade, não podia ter — uma religião naturista. No tempo de Max Müller e de Tylor, os estudiosos costumavam falar de cultos naturistas e de feiticismo, querendo com isso dizer que o homem primitivo adorava objectos naturais. Mas a veneração de objectos cósmicos não é «feiticismo». Não é a árvore, a fonte ou a pedra que são veneradas, mas o sagrado que se manifesta através destes objectos cósmicos. Esta compreensão da experiência religiosa do homem arcaico é o resultado do alargamento da nossa consciência histórica. Em última análise, é possível dizer que apesar dos riscos do relativismo, a doutrina de que o homem é exclusivamente um ser histórico deu lugar a um novo tipo de universalismo. Se o homem se faz através da história, então tudo o que o homem fez no passado é importante para cada um de nós. Isto equivale a dizer que a consciência ocidental reconhece apenas uma história, a História Universal, e que a história etnocêntrica está ultrapassada por provinciana. Para o historiador das religiões isto significa que ele não pode ignorar nenhuma forma importante, se bem que, evidentemente, não se espere que seja um perito em todas elas.

Assim, após mais de um século de incansável labor, os estudiosos foram obrigados a renunciar ao velho sonho de apreender a origem da religião com o auxílio de ferramentas históricas e dedicaram-se ao estudo de diferentes fases e aspectos da vida

religiosa. Ora, poderemos nós perguntar agora, será esta a última palavra na ciência da religião? Estaremos condenados a trabalhar indefinidamente com os nossos materiais religiosos, considerando-os apenas documentos históricos, isto é, expressões de diferentes situações existenciais durante as épocas? O facto de não podermos apreender a *origem* da religião significará também que não podemos apreender a *essência* dos fenómenos religiosos? Será a religião um fenómeno exclusivamente histórico, da mesma forma que, por exemplo, a queda de Jerusalém ou de Constantinopla? Para o estudante da religião, «história» significa, antes do mais, que todos os fenómenos religiosos se encontram condicionados. Não existe um fenómeno religioso puro. Um fenómeno religioso é sempre também um fenómeno social, económico, psicológico e, evidentemente, histórico, porque tem lugar no tempo histórico e é condicionado por tudo o que aconteceu antes.

Mas a questão é: Constituirão os múltiplos sistemas de condicionamento uma explicação auto-suficiente do fenómeno religioso? Quando uma grande descoberta abre novas perspectivas à mente humana, há uma tendência para explicar tudo à luz dessa descoberta e no seu plano de referência. As aquisições científicas do século XIX compeliram os contemporâneos a explicar tudo através da matéria — não só a vida mas também a mente e as suas obras. A descoberta, no começo do século, da importância da história instigou muitos dos nossos contemporâneos a reduzir o homem à sua dimensão histórica, isto é, ao sistema de condicionamentos no qual todo o ser humano se encontra irremediavelmente «situado». Mas não devemos confundir as circunstâncias históricas que fazem de uma existência humana aquilo que ela realmente é, com o facto de existir uma coisa como a existência humana. Para o historiador das religiões, o facto de um mito ou um ritual ser sempre historicamente condicionado não explica a própria existência desse mito ou ritual. Por outras palavras, a historicidade de uma experiência religiosa não nos diz o que uma experiência religiosa em última instância é. Sabemos que podemos apreender o sagrado apenas através de manifestações que são sempre historicamente condicionadas. Mas o estudo de tais expressões historicamente condicionadas não nos dá a resposta às perguntas: Que é o sagrado? Que significa realmente uma experiência religiosa?

Em conclusão, o historiador das religiões que não aceita o empirismo ou o relativismo de algumas escolas sociológicas e historicísticas em voga sente-se algo frustrado. Sabe que está condenado a trabalhar exclusivamente com documentos históricos mas, ao mesmo tempo, sente que esses documentos lhe dizem algo mais do que o simples facto de reflectirem situações históricas. Sente que, de algum modo, eles lhe revelam importantes verdades acerca do homem e da relação do homem com o sagrado. Mas como apreender essas verdades? Esta é a questão que obceca muitos historiadores das religiões contemporâneos. Algumas respostas foram já propostas. Mas mais importante que qualquer resposta única é o facto de os historiadores das religiões terem posto *esta* questão. Tal como aconteceu tantas vezes no passado, uma questão correcta pode infundir nova vida a uma ciência esgotada.

CRISE E RENOVAÇÃO*

Reconheçamo-lo com franqueza. A história das religiões, ou religião comparada¹, tem um papel bastante modesto na cultura moderna. Quando recordamos o interesse apaixonado com que o público informado acompanhou, na segunda metade do século XIX, as especulações de Max Müller sobre a origem dos mitos e a evolução das religiões e seguiu as suas polémicas com Andrew Lang; quando recordamos o êxito considerável de *The Golden Bough*, a voga do *mana* ou da *mentalité prélogique* e a *participation mystique*; e quando recordamos que *Les Origines du Christianisme*, os *Prolegomena to the Study of Greek Reli-*

* Este capítulo é uma versão revista de um artigo originalmente intitulado «Crise e Renovação na História das Religiões», que foi publicado pela primeira vez in *History of Religions*, 5 (1965): 1-17. (© 1965 The University of Chicago).

¹ Estes termos são desanimadoramente vagos mas, como pertencem à linguagem corrente, temos de nos resignar a empregá-los. Entende-se geralmente por «história das religiões» ou «religião comparativa» o estudo integral das realidades religiosas, quer dizer, as manifestações históricas de um tipo particular de «religião» (tribal, étnica, supranacional) bem como as estruturas específicas da vida religiosa (formas divinas, concepções da alma, mitos, rituais, etc.; instituições, etc.; tipologia das experiências religiosas, etc.). Estas precisões preliminares não se destinam de modo algum a circunscrever o campo ou a definir os métodos da história das religiões.

gion e *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* eram os livros de cabeceira dos nossos pais e avós, não podemos deixar de contemplar a presente situação com melancolia.

Poderia, por certo, responder-se que nos nossos dias não existe um Max Müller, um Andrew Lang ou um Frazer, o que talvez seja verdade, não porque os historiadores das religiões de hoje sejam inferiores a eles, mas simplesmente porque são mais modestos, mais recolhidos, até mesmo mais tímidos. É exactamente este problema que me intriga. Por que se deixaram os historiadores das religiões tornar no que são hoje? Uma primeira resposta seria: Porque aprenderam a lição dos seus ilustres predecessores; por outras palavras, tomaram em linha de conta a caducidade de qualquer hipótese prematura, a precaridade de qualquer generalização demasiado ambiciosa. Mas duvido que, em qualquer outra disciplina, uma mente criativa alguma vez tenha desistido da tentativa de levar a cabo o seu trabalho por causa da fragilidade dos resultados obtidos pelos seus predecessores. A inibição de que os historiadores das religiões sofrem actualmente tem, por certo, causas mais complexas.

O «Segundo Renascimento»

Antes de as discutir gostaria de recordar um exemplo análogo da história da cultura moderna. A «descoberta» dos Upanishads e do Budismo no início do século XIX foi aclamada como um acontecimento cultural que pressagiava consequências consideráveis. Schopenhauer comparou a descoberta do Sânscrito e dos Upanishads à redescoberta da «verdadeira» cultura greco-latina durante o Renascimento italiano. Esperava-se uma renovação radical do pensamento ocidental como consequência do confronto com a filosofia indiana. Como se sabe, contudo, não só o milagre do «segundo Renascimento» não teve lugar, como, à excepção da voga mitologista lançada por Max Müller, a descoberta da espiritualidade indiana não deu origem a qualquer criação cultural significativa. Duas razões em especial são hoje invocadas para explicar este malogro: (1) o eclipse da metafísica e o triunfo das ideologias materialista e positivista na segunda metade do século XIX; (2) o facto de as recentes gerações de indianistas se concentrarem na edição de textos, vocabulários e estudos filológicos e históricos. Para poder haver um avanço na compre-

ensão do pensamento indiano, era necessário estabelecer, a qualquer custo, uma filologia.

No entanto, não faltaram grandiosas e audaciosas teses durante o primeiro século do Indianismo. Eugène Bournouf publicou a sua *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* em 1844; Albert Weber, Max Müller e Abel Bergaigne não vacilaram diante de projectos que hoje, após mais de um século de filologia rigorosa, nos parecem enormes; no final do século XIX, Paul Deussen escreveu a sua história da filosofia indiana; Sylvain Lévy dava os primeiros passos com algumas obras que um indianista dos nossos dias só tentaria no auge da sua carreira (*La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, 1898; *Le Théâtre Indien*, 2 vols., 1890) e, ainda na sua juventude, publicou a sua suntuosa monografia em três volumes, *Le Népal* (1905-8); e Hermann Oldenberg não hesitou em apresentar os seus grandiosos apanhados das religiões dos Vedas (1894) bem como do Buda e do Budismo primitivo (1881).

Assim, a insolvência do «segundo Renascimento» que era esperada como consequência da descoberta do Sânscrito e da filosofia indiana, não é devida à excessiva concentração, por parte dos orientalistas, na filologia. O «Renascimento» não surgiu pela simples razão de que o estudo do Sânscrito e de outras línguas orientais não conseguiu ir além do círculo de filólogos e historiadores ao passo que, durante o Renascimento italiano, o Grego e o Latim clássico eram estudados não só pelos gramáticos e humanistas mas também pelos poetas, artistas, filósofos, teólogos e homens de ciência. É certo que Paul Deussen escreveu alguns livros sobre os Upanishads e o Vedanta em que tentava tornar «respeitável» o pensamento indiano interpretando-o à luz do Idealismo Alemão — mostrando, por exemplo, que certas ideias de Kant ou de Hegel se encontravam em embrião nos Upanishads. Deussen acreditava servir a causa do Indianismo insistindo nas analogias entre o pensamento indiano e a metafísica ocidental; esperava despertar desse modo o interesse pela filosofia indiana. Paul Deussen foi um estudioso eminente, mas não foi um pensador original. Basta-nos imaginar o seu colega, Friedrich Nietzsche, dedicando-se ao estudo do Sânscrito e da filosofia indiana para nos apercebermos do que um verdadeiro encontro entre a Índia e uma mente ocidental criativa teria sido capaz de produzir. Como exemplo concreto, temos a considerar os resultados de um confronto criativo entre a filosofia e misticismo ociden-

tais e muçulmanos ao vermos o que um espírito profundamente religioso como Louis Massignon aprendeu com Al Hallaj, e a forma como um filósofo que também é teólogo, como Henry Corbin, interpreta o pensamento de Sohrawardi, Ibn Arabi e Avicena.

O Indianismo, tal como o Orientalismo em geral, há muito que se tornou uma disciplina «respeitável» e útil, uma entre numerosas outras disciplinas que constituem as chamadas humanidades — mas o papel prestigioso que Schopenhauer previra para ele não foi realizado. Se nos atrevemos a esperar ainda um encontro estimulante com o pensamento da Índia e da Ásia, ele há-de ser resultado da história, do facto de a Ásia se encontrar agora presente na actualidade histórica: não há-de ser obra do Orientalismo ocidental².

E, no entanto, a Europa várias vezes demonstrou ser ávida de diálogo e intercâmbio com as espiritualidades e culturas extra-europeias. Recordemos o efeito que a primeira exposição de pintura japonesa teve nos impressionistas franceses, ou a influência da escultura africana em Picasso, ou as consequências da descoberta da «arte primitiva» para a primeira geração de surrealistas. Mas em todos estes exemplos, o «encontro criativo» foi com artistas, não com estudiosos.

Uma Hermenêutica Total

A história das religiões constituiu-se como uma disciplina autónoma pouco depois dos primórdios do Orientalismo, apoiando-se sob alguns aspectos nas investigações dos Orientalistas, e beneficiou enormemente do progresso da antropologia. Por outras palavras, as duas principais fontes documentais para a história das religiões foram, e ainda são, as culturas da Ásia e os povos a que chamamos (à falta de um termo mais adequado) «primitivos». Em ambos os casos se trata de povos e nações que, desde há meio-século e especialmente nos últimos dez ou quinze anos, se despojaram da tutela europeia e assumiram as suas responsabilidades na história. É difícil imaginar outra disciplina humanística que ocupe uma posição melhor para contribuir quer para o alargamento do horizonte cultural ocidental quer para a

² A voga contemporânea do Zen é em grande parte devida à actividade inteligente e ininterrupta de D.T. Suzuki.

aproximação com os representantes das culturas orientais e arcaicas. Por muito excepcionais que sejam os seus dotes, o maior dos Indianistas e o antropólogo mais eminente encontram-se forçosamente limitados aos seus domínios, por imensos que sejam. Mas se for fiel aos objectivos da sua disciplina, um historiador das religiões deveria ser capaz de conhecer os aspectos essenciais das religiões da Ásia e do vasto mundo «primitivo», tal como se espera que seja capaz de compreender as ideias fundamentais das religiões do Próximo Oriente antigo, do mundo mediterrânico e do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo. Não se trata obviamente de conhecer a fundo todos estes domínios como filólogo e historiador mas de assimilar as investigações dos especialistas e integrá-las na perspectiva específica da história das religiões. Frazer, Carl Clemen, Pettazzoni e van der Leeuw esforçaram-se por seguir o progresso de uma quantidade de campos e o seu exemplo não perdeu o valor, ainda que já não concordemos com as suas interpretações³.

Recordei estes factos para deplorar o pouco proveito que os historiadores das religiões tiraram da sua situação privilegiada. Não esqueço, por certo, as contribuições feitas pelos historiadores das religiões durante os passados três-quartos de século em todos os campos da investigação. É graças a estas contribuições que se pode falar hoje da história das religiões como disciplina independente. Mas é de deplorar o facto de a maioria dos historiadores das religiões ter feito apenas isto, ter trabalhado com dedicação e tenacidade para constituir as fundações sólidas da sua disciplina. A história das religiões não é uma mera disciplina histórica como, por exemplo, a arqueologia ou a numismática. É igualmente uma *hermenêutica total*, já que é chamada a decifrar e explicar todo o tipo de encontro do homem com o sagrado, da pré-história até aos nossos dias. Ora, por razões de modéstia, ou talvez por uma timidez excessiva (provocada acima de tudo pelos excessos dos seus eminentes predecessores), os historiadores das religiões hesitam em valorizar culturalmente os resultados das suas investigações. De Max Müller e Andrew Lang a Frazer e Marett, de Marett a Lévy-Bruhl e

³ Citámos estes autores porque eles encaram a história das religiões como uma «ciência total». Mas isto não implica de forma nenhuma que partilhemos das suas pressuposições metodológicas ou das suas valorizações pessoais da história das religiões.

de Lévy-Bruhl aos historiadores das religiões dos nossos dias nota-se uma progressiva perda de criatividade acompanhada de uma perda de sínteses culturais interpretativas em favor da investigação analítica fragmentada⁴. Se ainda falamos de tabu e de totemismo, é acima de tudo devido à popularidade de Freud; se nos interessamos pelas religiões dos «primitivos», é graças a Malinowski e a alguns outros antropólogos; se a chamada escola do mito e ritual continua a atrair a atenção do público, é por causa dos teólogos e de alguns críticos literários.

Esta atitude derrotista dos historiadores das religiões (recompensada pelo progressivo desinteresse do público pelo seu trabalho) cristalizou-se precisamente numa época em que o conhecimento relativo ao homem aumentava consideravelmente devido à psicanálise, à fenomenologia e a experiências artísticas revolucionárias e, sobretudo, ao momento em que o confronto com a Ásia e o mundo primitivo se iniciava. Pessoalmente considero este facto simultaneamente paradoxal e trágico, pois esta timidez espiritual generalizou-se exactamente numa altura em que a história das religiões deveria ser capaz de constituir a disciplina exemplar para a decifração e interpretação dos «universos desconhecidos» que se deparavam ao homem ocidental⁵.

Todavia, não cremos que seja impossível reinstalar a história das religiões na posição central que merece. Para tal, é necessário sobretudo que os historiadores das religiões tomem consciência das suas possibilidades ilimitadas. Não há necessidade de se ficar paralisado pela imensidade da tarefa; é necessário sobretudo renunciar à desculpa fácil de que nem todos os documentos foram convenientemente recolhidos e interpretados. Todas as outras disciplinas humanistas, para não falar das ciências naturais, se encontram numa situação análoga. Mas nenhum homem de ciência esperou que *todos* os factos fossem reunidos para tentar compreender os factos já conhecidos. Além disso, é preciso libertar-se da superstição de que a análise representa o *verdadeiro* trabalho científico e de que só se deve propor uma síntese

⁴ É verdade que um Rudolf Otto ou um Gerardus van der Leeuw conseguiram despertar o interesse do público informado pelos problemas religiosos. Mas o caso deles é mais complexo na medida em que eles não exerceram uma influência como historiadores das religiões, mas antes através do seu prestígio como teólogos e filósofos da religião.

⁵ Discutimos já este problema uma série de vezes, sendo a mais recente o prefácio ao nosso livro *Méphistophéles et l'Androgyne* (Paris, 1962).

ou uma generalização com uma idade bastante avançada. Não se sabe de nenhum exemplo de uma ciência ou de uma disciplina humanista cujos representantes se dediquem exclusivamente à análise sem tentarem avançar uma hipótese de trabalho ou esboçar uma generalização. A mente humana só funciona desta maneira compartimentada à custa da sua própria criatividade. Existem talvez, nas diversas disciplinas específicas, alguns estudiosos que nunca passaram além do estágio da análise — mas são vítimas da moderna organização da investigação. Seja como for, não devem ser considerados modelos. A ciência não lhes deve qualquer descoberta importante.

«Iniciação» ou Auto-alienação

Para a história das religiões, tal como para muitas outras disciplinas humanistas, a «análise» é equivalente à «filologia». Não se considera responsável um estudioso a menos que ele tenha dominado uma filologia (entendendo por este termo o conhecimento da língua, história e cultura das sociedades cuja religião estuda). Nietzsche falava justificadamente da filologia (no caso dele, filologia clássica) como de uma «iniciação»: não se pode participar nos «Mistérios» (isto é, nas fontes da espiritualidade grega) sem se ser iniciado primeiro, isto é sem dominar a filologia clássica. Mas nenhum dos grandes classicistas do século XIX, de Frederick Welcky a Erwin Rhode e Willamowitz-Moelendorff, permaneceu dentro dos limites da filologia *stricto sensu*. Cada um, à sua maneira, produziu magníficas obras de síntese que continuaram a alimentar a cultura ocidental mesmo quando, de um ponto de vista estritamente filológico, estão ultrapassadas. É certo que um número considerável de estudiosos pertencentes a várias disciplinas humanistas não tentaram ir além da «filologia». Mas o seu exemplo não devia preocupar-nos, pois a exclusiva concentração nos aspectos *exteriores* de um universo espiritual é equivalente no final a um processo de auto-alienação.

Para a história das religiões, tal como para toda e qualquer outra disciplina, a estrada que conduz à síntese passa pela hermenêutica. Mas, no caso da história das religiões, a hermenêutica mostra ser uma operação mais complexa, pois não se trata apenas de uma questão de compreender e interpretar os «factos religiosos». Em razão da sua natureza, estes factos religiosos cons-

tituem um material sobre o qual se pode pensar — ou até se deve pensar — e pensar de uma maneira criativa, como fizeram Montesquieu, Voltaire, Herder e Hegel quando se lançaram à tarefa de pensar sobre situações humanas e a sua história.

Uma tal hermenêutica criativa nem sempre parece guiar o trabalho dos historiadores das religiões talvez por causa da inibição provocada pelo triunfo do «cientismo» em certas disciplinas humanistas. À medida que as ciências sociais e uma certa antropologia se esforçavam por se tornar mais «científicas», os historiadores das religiões tornaram-se mais prudentes, mais tímidos até. Mas existe aqui um mal-entendido. Nem a história das religiões nem qualquer outra disciplina humanista se deveria conformar — como fizeram durante demasiado tempo — com modelos tirados das ciências naturais, ainda para mais estando esses modelos ultrapassados (em especial os tirados da física).

Em razão do seu modo de ser, a história das religiões é obrigada a produzir *oeuvres*, e não apenas monografias eruditas. Contrariamente às ciências naturais e à sociologia que lutam para seguir o seu modelo, a hermenêutica classifica-se entre as fontes vivas de uma cultura. É que, em suma, toda a cultura é constituída por uma série de interpretações e revalorizações dos seus «mitos» ou ideologias específicas. Não são só os criadores *stricto sensu* que reafirmam as visões primordiais e que reinterpretam as ideias fundamentais de uma cultura; são também os «hermeneutas». Na Grécia, juntamente com Homero, os poetas trágicos e os filósofos, dos pré-socráticos a Plotino, existe uma vasta e complexa categoria de mitógrafos, historiadores e críticos, de Heródoto a Luciano e Plutarco. A importância do humanismo italiano na história do pensamento é devida mais aos seus «hermeneutas» do que aos seus escritores. Através das suas edições críticas, erudição filológica, comentários e correspondência, Erasmo renovou a cultura ocidental. De um certo ponto de vista poderia dizer-se que a Reforma e a Contra-reforma constituíram uma hermenêutica vasta, esforços intensos e prolongados para fazer nova avaliação da tradição judaico-cristã por meio de uma audaciosa reinterpretação.

Não vale a pena multiplicar os exemplos. Recordemos apenas a considerável repercussão da *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) de Jakob Burckhardt. O caso de Burckhardt ilustra admiravelmente aquilo que entendemos pela expressão «hermenêutica criativa». Com efeito, a sua obra é mais que uma obra respeitável,

um volume entre outros na vasta literatura historiográfica do século XIX. Este livro ajudou a *formar* a consciência historiográfica do século XIX. Enriqueceu a cultura ocidental com um «valor» novo revelando uma dimensão do Renascimento italiano que não era evidente antes de Burckhardt.

A Hermenêutica e a Mudança do Homem

O facto de uma hermenêutica conduzir à criação de novos valores culturais não implica que ela não seja «objectiva». Até certo ponto, pode comparar-se a hermenêutica com uma «descoberta» científica ou tecnológica. Antes da descoberta, a realidade que há-de vir a ser descoberta estava ali, só que não se via ou não se compreendia, ou não se sabia como utilizá-la. Da mesma forma, uma hermenêutica criativa desvenda significações que não se tinham apreendido anteriormente ou põe-nas em relevo com tal vigor que, depois de ter assimilado esta nova interpretação, a consciência já não é a mesma.

No final, a hermenêutica criativa *muda* o homem; é mais do que instrução; é também uma técnica espiritual susceptível de modificar a qualidade da própria existência. Isto é verdadeiro sobretudo para a hermenêutica histórico-religiosa. Um bom livro sobre história das religiões deveria produzir no leitor uma acção de *despertar* — tal como a produzida, por exemplo, por *Das Heilige* ou *Die Götter Griechlands*. Mas, em princípio, toda a hermenêutica histórico-religiosa deveria ter resultados semelhantes. Pois, ao apresentar e analisar os mitos e rituais australianos, africanos ou oceânicos, ao estabelecer um comentário sobre os hinos de Zaratustra, os textos taoístas ou as mitologias e técnicas xamanísticas, o historiador das religiões desvenda algumas situações existenciais que são desconhecidas ou que são imaginadas apenas com grande dificuldade pelo leitor moderno; o encontro com esses mundos «estrangeiros» não pode prosseguir sem consequências.

É óbvio que o próprio historiador das religiões sentirá as consequências do seu trabalho hermenêutico. Se essas consequências nem sempre são evidentes, é porque a maioria dos historiadores das religiões se defende contra as mensagens de que os seus documentos se encontram cheios. Esta cautela é compreensível. Não se vive impunemente uma intimidade com formas

religiosas «estrangeiras», as quais são por vezes extravagantes e com frequência terríveis. Mas muitos historiadores das religiões acabam por deixar de levar a sério os mundos espirituais que estudam; recaem na sua própria fé religiosa pessoal ou refugiam-se num materialismo ou behaviourismo impermeável a qualquer choque espiritual. Além disso, uma especialização excessiva permite a grande número de historiadores das religiões estacionarem para o resto dos seus dias nos sectores que aprenderam a frequentar desde a juventude. E toda a «especialização» acaba por tornar banais as formas religiosas; em última instância apaga-lhes o sentido.

Apesar de todas estas falhas, não duvidamos de que a «hermenêutica criativa» venha a ser finalmente reconhecida como a estrada real da história das religiões. Só então o seu papel na cultura começará a mostrar-se importante. Isto dever-se-á não só aos novos valores descobertos pelo esforço de compreender uma religião primitiva ou exótica ou um modo de estar estranho às tradições ocidentais — valores susceptíveis de enriquecer uma cultura como foram *La Cité antique* ou o *Kultur des Renaissance Italien*; dever-se-á sobretudo ao facto de a história das religiões poder abrir novas perspectivas ao pensamento ocidental, à filosofia propriamente dita bem como à criação artística.

Já o repetimos muitas vezes: a filosofia ocidental não pode conter-se indefinidamente dentro da sua própria tradição sem o risco de se tornar provinciana. Ora, a história das religiões é capaz de investigar e esclarecer um número considerável de «situações significativas» e modalidades de existir no mundo que são, de outro modo, inacessíveis. Não se trata apenas de uma questão de apresentar «material em bruto», pois os filósofos não saberiam o que fazer com documentos que reflectem comportamento e ideias demasiado diferentes dos que eles conhecem⁶. O trabalho hermenêutico deveria ser feito pelo próprio historiador das religiões, pois só ele está preparado para compreender e apreciar a complexidade semântica dos seus documentos.

Mas foi exactamente neste ponto que ocorreram certos mal-entendidos graves. Os raros historiadores das religiões que qui-

⁶ Basta examinar aquilo que alguns raros filósofos contemporâneos, interessados pelos problemas do mito e do simbolismo religioso, fizeram com os «materiais» que foram buscar aos etnólogos ou aos historiadores das religiões, para renunciar a esta (ilusória) divisão do trabalho.

seram integrar os resultados das suas investigações e meditações num contexto filosófico contentaram-se em imitar certos filósofos em voga. Por outras palavras, obrigaram-se a pensar segundo o modelo dos filósofos profissionais. E isso foi um erro. Nem os filósofos nem os homens de cultura se interessam por duplicados em segunda-mão dos seus colegas e autores favoritos. Ao decidir «pensar como X» acerca do pensamento arcaico ou oriental, o historiador das religiões mutila-o ou falsifica-o. O que se espera dele é que decifre e esclareça comportamentos ou situações enigmáticas, em resumo, que faça avançar a compreensão do homem recuperando ou reestabelecendo sentidos que foram esquecidos, desacreditados ou abolidos. A originalidade e importância destas contribuições reside precisamente no facto de elas explorarem e iluminarem universos espirituais que se encontram submersos ou que apenas são acessíveis com grande dificuldade. Seria não só ilegítimo como ineficiente mascarar símbolos, mitos e ideias arcaicos e exóticos de uma forma já familiar aos filósofos contemporâneos.

História da Religião e Renovação Cultural

O exemplo de Nietzsche deveria encorajar e, ao mesmo tempo, guiar os historiadores das religiões. Nietzsche conseguiu renovar a filosofia ocidental precisamente porque tentou formular o seu pensamento com o meio que parecia adequado para tal. Isto não quer por certo dizer que o historiador das religiões deva imitar o estilo ou maneirismo de Nietzsche. O que deve ser realçado é a sua liberdade de expressão. Quando se pretendem analisar os mundos míticos dos «primitivos» ou as técnicas dos neo-taoístas ou as iniciações xamanísticas, etc., não se é de todo obrigado a ir buscar nem os métodos de um filósofo contemporâneo nem a perspectiva ou linguagem da psicologia, da antropologia cultural ou da sociologia.

Esta é a razão por que dissemos que uma hermenêutica histórico-religiosa criativa seria capaz de estimular, alimentar e renovar o pensamento filosófico. De um certo ponto de vista, poderia dizer-se que uma nova *Fenomenologia da Mente* aguarda elaboração tomando em consideração tudo o que a história das religiões é capaz de nos revelar. Haveria a escrever livros importantes sobre os modos de existir no mundo ou sobre os pro-

blemas do tempo, da morte e do sonho, baseados em documentos que o historiador das religiões tem à sua disposição⁷. Estes problemas possuem apaixonado interesse para os filósofos, os poetas e os críticos de arte. Alguns deles leram os historiadores das religiões e serviram-se dos seus documentos e interpretações. Não é culpa sua se não aproveitaram tanto quanto esperavam destas leituras.

Aludimos já ao interesse que a história das religiões tem para os artistas, escritores e críticos literários. Infelizmente, os historiadores das religiões, tal como a maior parte dos estudiosos e eruditos, têm-se interessado apenas esporadicamente e de uma maneira como que clandestina pelas experiências artísticas modernas. Existe uma ideia preconcebida de que as artes não são «sérias», pois não constituem instrumentos do conhecimento. Lêem-se os poetas e romancistas e visitam-se os museus e exposições em busca de distração ou repouso. Este preconceito, que felizmente começa a desaparecer, criou uma espécie de inibição cujos resultados principais são o constrangimento, ignorância ou suspeita dos eruditos e cientistas face às experiências artísticas modernas. Crê-se ingenuamente que seis meses de «trabalho de campo» entre uma tribo cuja língua dificilmente se poderá falar titubeando constitui trabalho «sério» que pode fazer avançar o conhecimento do homem — e ignora-se tudo aquilo com que o surrealismo ou James Joyce, Henry Michaux e Picasso contribuíram para o conhecimento do homem.

As experiências artísticas contemporâneas são capazes de auxiliar os historiadores das religiões na sua própria investigação e, inversamente, uma exegese verdadeiramente histórico-religiosa

⁷ Há, acima de tudo, urgentes rectificações a fazer a tantos clichés que continuam a sobrecarregar a cultura contemporânea, por exemplo, as célebres interpretações de Feuerbach e de Marx da religião como alienação. Como é sabido, Feuerbach e Marx proclamavam que a religião separa o homem da terra, impede-o de se tornar completamente humano, etc. Mas, mesmo que assim fosse, tal crítica da religião só se poderia aplicar a formas recentes de religiosidade como as da Índia pós-védica ou do judaico-cristianismo — isto é, religiões nas quais o elemento «extra-mundano» tem um papel importante. A alienação e separação do homem da terra são desconhecidas e, o que é mais, inconcebíveis, em todas as religiões do tipo cósmico, tanto «primitivas» como orientais; neste caso (quer dizer, na esmagadora maioria das religiões conhecidas da história), a vida religiosa consiste exactamente no enaltecimento da solidariedade do homem com a vida e a natureza.

é necessária para estimular os artistas, escritores e críticos, não porque se verifique «a mesma coisa» em ambos os casos, mas porque se verificam situações que eles podem esclarecer reciprocamente. Não deixa de ter interesse notar, por exemplo, que na sua revolta contra as formas tradicionais de arte e nos seus ataques à sociedade e moralidade burguesas, os surrealistas não só elaboraram uma estética revolucionária como também formularam uma técnica através da qual esperavam *mudar* a condição humana. Alguns destes «exercícios» (por exemplo, o esforço de obter um «modo de existência» que participe tanto do estado de vigília como do sono ou o esforço de atingir a «coexistência do consciente e do inconsciente») fazem lembrar certas práticas do Yoga ou do Zen. Além de que se decifra no primitivo *élan* do surrealismo, e nomeadamente nos poemas e manifestos teóricos de André Breton, uma nostalgia pela «totalidade primordial», o desejo de efectuar *in concreto* a coincidência dos opostos, a esperança de ser capaz de anular a história para começar de novo com o poder e pureza originais — nostalgia e esperanças bastante familiares aos historiadores das religiões.

De mais a mais, todos os movimentos artísticos modernos procuram, consciente ou inconscientemente, a destruição dos universos estéticos tradicionais, a redução das «formas» a estados larvares, germinais e elementares na esperança de recriar «mundos novos»; por outras palavras, estes movimentos procuram abolir a história da arte e reintegrar o momento auroral em que o homem viu o mundo «pela primeira vez». É desnecessário mencionar a maneira como tudo isto deveria interessar o historiador das religiões familiarizado com o sistema mitológico mais que conhecido que implica a destruição e recriação simbólicas do universo para poder começar de novo uma existência «pura» num mundo novo, forte e fértil.

Não se trata aqui de desenvolver correspondências próximas entre as experiências artísticas modernas e certos comportamentos, simbolismos e crenças bem conhecidos dos historiadores das religiões. Há já uma geração que, especialmente nos Estados Unidos, os críticos utilizam documentos histórico-religiosos na interpretação de obras literárias. Sublinhámos noutro capítulo (ver adiante, pág. 149) o interesse pelos simbolismos e rituais de iniciação demonstrado pelos críticos literários; com efeito, eles aperceberam-se da importância deste complexo religioso para o esclarecimento da mensagem secreta de certas obras. Não se trata

por certo de uma questão de fenómenos homólogos; o padrão da iniciação sobrevive na literatura em relação à estrutura de um universo imaginário, ao passo que o historiador das religiões trata de experiências vividas e instituições tradicionais. Mas o facto de o padrão da iniciação persistir nos universos imaginários do homem moderno — na literatura, nos sonhos e devaneios — convida o historiador das religiões a meditar mais atentamente no valor dos seus próprios documentos.

Resistências

Em resumo, a história das religiões afirma-se simultaneamente como uma «pedagogia», no sentido forte desse termo, pois é susceptível de mudar o homem, e como uma fonte de criação de «valores culturais», qualquer que possa ser a expressão desses valores, historiográfica, filosófica ou artística. É de esperar que o assumir desta função pela história das religiões seja posto em questão, e até francamente contestado, pelos cientistas bem como pelos teólogos. Os primeiros suspeitam de qualquer esforço para revalorizar a religião. Satisfeitos com a vertiginosa secularização das sociedades ocidentais, os cientistas têm tendência para desconfiar de obscurantismo ou nostalgia em autores que vêem nas diferentes formas da religião algo mais que superstição, ignorância ou, quando muito, comportamento psicológico, instituições sociais e ideologias rudimentares felizmente ultrapassadas de longe pelo progresso do pensamento científico e o triunfo da tecnologia. Tal suspeita não pertence exclusivamente aos cientistas no sentido estrito do termo; é igualmente partilhada por grande número de sociólogos, antropólogos e cientistas sociais que se conduzem, não como humanistas, mas como naturalistas em relação ao objecto do seu estudo. Mas há que aceitar esta resistência com elegância; ela é inevitável em qualquer cultura que ainda se possa desenvolver em completa liberdade.

Quanto aos teólogos, as suas hesitações são explicadas por várias razões. Por um lado, mostram bastante desconfiança em relação a uma hermenêutica histórico-religiosa que possa encorajar o sincretismo ou o diletantismo religioso ou, pior ainda, levantar dúvidas sobre a singularidade da revelação judaico-cristã. Por outro, a história das religiões visa, no final, a criação cultural e a modificação do homem. A cultura humanista põe um em-

baraçoso problema aos teólogos e aos cristãos em geral: que têm de comum Atenas e Jerusalém? Não tencionamos discutir aqui este problema que continua a obcecar certos teólogos. Mas seria fútil ignorar o facto de que quase todas as filosofias e ideologias contemporâneas reconhecem que o modo específico de estar no universo do homem o obriga inevitavelmente a ser um criador de cultura. Qualquer que seja o ponto de partida para uma análise que procure uma definição do homem, quer se utilize a abordagem psicológica, sociológica ou existencialista quer algum critério retirado das filosofias clássicas, acaba-se, explicita ou implicitamente, por caracterizar o homem como criador de cultura (isto é, linguagem, instituições, técnicas, artes, etc.). E todos os métodos de libertação do homem — económicos, políticos, psicológicos — são justificados pelo objectivo final deles: libertar o homem das suas cadeias ou dos seus complexos de modo a abrir-lhe o mundo do espírito e a torná-lo *culturalmente criativo*. De mais a mais, para os descrentes ou os irreligiosos tudo aquilo que um teólogo, ou até um simples cristão, considera heterogéneo na esfera da cultura — o mistério da fé, a vida sacramental, etc. — está incluído na esfera das «criações culturais». E não se pode negar o carácter dos «factos culturais», pelo menos para as *expressões históricas* da experiência religiosa cristã. Muitos teólogos contemporâneos aceitaram já as pressuposições da sociologia da religião e estão prontos a aceitar a inevitabilidade da tecnologia. O facto de existirem algumas teologias da cultura indica a direcção na qual o pensamento teológico se desloca⁸.

Mas, para o historiador das religiões, o problema põe-se outra forma, embora não se encontre necessariamente em contradição com as teologias da cultura. O historiador das religiões sabe que aquilo a que se chama «cultura profana» é uma manifestação comparativamente recente da história do espírito. No princípio, toda a criação cultural — ferramentas, instituições, artes, ideologias, etc. — era uma expressão religiosa ou tinha uma justificação ou fonte religiosas. Isto nem sempre é evidente para um não-especialista, em particular porque ele está habituado a conceber a «religião» de acordo com as formás familiares nas

⁸ As recentes crises «anticulturais» não nos devem impressionar sobremaneira. O desprezo pela cultura ou a sua rejeição constituem momentos dialécticos da história da mente.

sociedades ocidentais ou nas grandes religiões asiáticas. Admite-se que a dança, a poesia ou a sabedoria eram, nos seus primórdios, religiosas; é difícil imaginar que a alimentação ou a sexualidade, um trabalho essencial (caça, pesca, agricultura, etc.), as ferramentas empregues ou a habitação, participam igualmente no sagrado. E, no entanto, uma das dificuldades mais embaraçosas para o historiador das religiões é que quanto mais ele se aproxima das «origens», maior se torna o número de «factos religiosos». Isto é de tal forma assim que em certos casos (por exemplo, nas sociedades arcaicas ou pré-históricas) nos interrogamos sobre o que *não* é ou não foi outrora «sagrado» ou ligado ao sagrado.

O Sofisma da Desmistificação

Seria inútil, por ineficaz, apelar para algum princípio reducionista e desmistificar o comportamento e ideologias do *homo religiosus* demonstrando, por exemplo, que se trata de uma questão de projecções do inconsciente, ou de cortinas corridas por razões sociais, económicas, políticas ou outras. Tocamos aqui num problema bastante espinhoso que se volta a pôr a cada geração com nova força. Não tentaremos discuti-lo em algumas linhas, especialmente porque já o discutimos em várias publicações anteriores⁹. Recordemos, contudo, um único exemplo. Numa série de culturas arcaicas tradicionais considera-se que a aldeia, templo ou casa estão localizados no «Centro do Mundo». Não faz sentido tentar «desmistificar» tal crença chamando a atenção do leitor para o facto de não existir um Centro do Mundo e de, em qualquer caso, a multiplicidade desses centros ser uma noção absurda por ser em si auto-contraditória. Pelo contrário, só tomando esta crença a sério, tentando esclarecer todas as suas implicações cosmológicas, rituais e sociais, se consegue compreender a situação existencial de um homem que acredita estar no Centro do Mundo. Todo o seu comportamento, a sua compreensão do mundo, os valores que dá à vida e à sua própria existência, surgem e são articulados num «sistema» com base nesta

⁹ Ver, por exemplo, *Images et symboles* (Paris, 1952), pp. 13 e segs.; *Mitos, sonhos e mistérios*, pp. 10 e segs., 156 e segs.; *Méphistophéles et l'Androgyne*, pp. 194 e segs.

crença de que a sua casa ou a sua aldeia se encontram situadas perto do *axis mundi*.

Citámos este exemplo para recordar que a desmistificação não serve à hermenêutica. Consequentemente, qualquer que possa ser a razão pela qual as actividades humanas no passado mais distante foram carregadas de um valor religioso, o importante para o historiador das religiões continua a ser o facto de essas actividades *terem possuído* valores religiosos. Quer isto dizer que o historiador das religiões reconhece uma unidade espiritual subjacente à história da humanidade; por outras palavras, ao estudar os Australianos, os Indianos védicos ou qualquer outro grupo étnico ou sistema cultural, o historiador das religiões não tem a sensação de se movimentar num mundo radicalmente «estranheiro» para ele. É certo que a unidade da espécie humana é aceite *de facto* noutras disciplinas, por exemplo na linguística, na antropologia, na sociologia. Mas o historiador das religiões tem o privilégio de se aperceber desta unidade aos níveis mais altos — ou mais profundos — e uma tal experiência é susceptível de o enriquecer e mudar. Hoje em dia, a história está a tornar-se verdadeiramente universal pela primeira vez e a cultura está consequentemente a tornar-se «planetária». A história do homem desde os tempos paleolíticos até aos actuais está destinada a ocupar o centro da educação humanista, independentemente das interpretações locais ou nacionais. A história das religiões pode ter um papel essencial neste esforço no sentido de uma *planétisation* da cultura; pode contribuir para a elaboração de um tipo de cultura universal.

Tudo isto não terá, por certo, lugar amanhã. Mas a história das religiões só será capaz de desempenhar este papel se os historiadores das religiões tomarem consciência da sua responsabilidade, por outras palavras, se se libertarem dos complexos de inferioridade, timidez e imobilidade dos últimos cinquenta anos. Recordar aos historiadores das religiões que devem contribuir criativamente para a cultura, que não têm o direito de produzir apenas *Beiträge* mas também alguns valores culturais, não quer dizer convidá-los a fazer sínteses fáceis e generalizações apressadas. É sobre o exemplo de um E. Rhode, um Pettazzoni, um van der Leeuw que se deveria meditar e não sobre o de um qualquer jornalista bem-sucedido. Mas é a atitude do historiador das religiões face à sua própria disciplina que deveria mudar se quiser ter esperança numa próxima renovação desta disciplina. Na

medida em que os historiadores das religiões não tentarem integrar as suas investigações na torrente viva da cultura contemporânea, as «generalizações» e «sínteses» serão feitas por diletantes, amadores, jornalistas. Ou, o que não é mais feliz, em vez de uma hermenêutica criativa na perspectiva da história das religiões, continuaremos a sujeitar-nos às audaciosas e irrelevantes interpretações das realidades religiosas feitas por psicólogos, sociólogos ou entusiastas de várias ideologias reducionistas. E durante mais uma ou duas gerações leremos livros em que as realidades religiosas serão explicadas em termos de traumatismos de infância, organização social, conflito de classes, etc. É certo que estes livros, incluindo os produzidos por diletantes bem como os escritos por reducionistas de várias espécies, continuarão a aparecer, e provavelmente com o mesmo êxito. Mas o meio cultural não será o mesmo se, ao lado desta produção, aparecerem alguns livros responsáveis assinados por historiadores das religiões. (Isto, como é compreensível, na condição de esses livros de síntese não serem improvisados, a pedido de um editor, como acontece por vezes até mesmo com estudiosos muito respeitáveis. Obviamente, a «síntese», tal como a «análise», não se presta à improvisação).

Parece-me difícil acreditar que, vivendo num momento histórico como o nosso, os historiadores das religiões não tomem em linha de conta as possibilidades criativas da sua disciplina. Como assimilar *culturalmente* os universos espirituais que a África, a Oceania, o Sueste da Ásia nos abrem? Todos estes universos espirituais possuem uma origem e estrutura religiosas. Se não os abordarmos na perspectiva da história das religiões, desaparecerão enquanto universos espirituais; serão reduzidos a *factos* acerca das organizações sociais, regimes económicos, épocas de história pré-colonial e colonial, etc. Por outras palavras, não serão apreendidos como criações espirituais, não enriquecerão a cultura ocidental e mundial — servirão para aumentar o número, já aterrador, de *documentos* classificados em arquivos, à espera que os computadores electrónicos se encarreguem deles.

Pode ser, é claro, que também desta vez os historiadores das religiões pequem por uma excessiva timidez e deixem a outras disciplinas a tarefa de interpretar esses universos espirituais (que já estão a mudar vertiginosamente, talvez até a desaparecer). Pode ser também que, por várias razões, os historiadores das religiões prefiram ficar na situação subordinada que aceitaram anterior-

mente. Neste caso podemos esperar um lento mas irrevogável processo de decomposição, que terminará no desaparecimento da história das religiões como disciplina autónoma. Desta forma, numa ou duas gerações, teremos alguns «especialistas» latinistas na história da religião romana, «especialistas» indianistas numa das religiões indianas, e assim por diante. Por outras palavras, a história das religiões ficará infinitamente fragmentada e os fragmentos serão reabsorvidos pelas diferentes «filologias», que servem ainda hoje como fontes documentais que alimentam a sua própria hermenêutica.

Quanto aos problemas de interesse mais geral — por exemplo, o mito, o ritual, o simbolismo religioso, concepções de morte, iniciação, etc. — serão tratados por sociólogos, antropólogos, filósofos (tal como foi feito desde os primórdios dos nossos estudos, se bem que nunca de maneira exclusiva). Mas isto leva-nos a dizer que os problemas que preocupam os historiadores das religiões hoje *não desaparecerão em si*; quer isto dizer que serão estudados noutras perspectivas, com métodos diferentes e na busca de objectivos diferentes. O vazio deixado pelo desaparecimento da história das religiões como disciplina autónoma não será preenchido. Mas a gravidade da nossa responsabilidade manter-se-á igual.

MITO COSMOGÓNICO E «HISTÓRIA SAGRADA»*

O Mito Vivo e o Historiador das Religiões

Não é sem temor e tremor que um historiador das religiões aborda o problema do mito. Isto não tem só a ver com a embaraçante pergunta preliminar: que se entende por mito? Tem também a ver com o facto de as respostas dadas dependerem, na sua maior parte, dos documentos escolhidos pelo estudioso. Desde Platão e Fontenelle a Schelling e Bultmann, filósofos e teólogos têm proposto inúmeras definições de mito. Mas todas elas têm uma coisa em comum: baseiam-se na análise da mitologia grega. Ora, para um historiador das religiões não se trata de uma escolha feliz. É verdade que só na Grécia o mito inspirou e guiou a poesia épica, a tragédia e a comédia, bem como as artes plásticas; mas não é menos verdade que foi especialmente na cultura grega que o mito foi submetido a uma longa e penetrante análise, da qual emergiu radicalmente «desmistificado». Se em

* Este capítulo é uma versão revista e ampliada de um artigo publicado pela primeira vez em *Religious Studies*, 2 (1967): 171-83.

O artigo em *Religious Studies* representa uma tradução ligeiramente modificada de uma conferência pública proferida no XIII Congresso das «Sociétés de Philosophie de Langue Française», Genebra 2-6 de Setembro de 1966. Daí o estilo coloquial.

todas as línguas europeias a palavra «mito» designa «ficção», é porque os gregos assim o afirmaram há vinte e cinco séculos. O que é ainda mais sério para um historiador da religião: não conhecemos um único mito grego dentro do seu contexto ritual. Claro que não é esse o caso das religiões paleo-orientais e asiáticas; não é especialmente o caso das chamadas religiões primitivas. Como é do conhecimento geral, um *mito vivo* está sempre ligado a um culto, que inspira e justifica um comportamento religioso. Nada disto significa evidentemente que o mito grego não deva figurar numa investigação do fenómeno mítico. Mas seria precipitado iniciar o nosso tipo de exame pelo estudo de documentos gregos, e ainda mais restringi-lo a esses documentos. A mitologia que inspira Homero, Hesíodo e os poetas trágicos representa já uma selecção e uma interpretação de materiais arcaicos, alguns dos quais se tinham tornado quase ininteligíveis. Em resumo, a nossa melhor hipótese de compreender a estrutura do pensamento mítico é estudar culturas em que o mito é uma «coisa viva», em que ele constitui o próprio solo da vida religiosa; por outras palavras, onde o mito, longe de indicar uma *ficção*, se considera revelar a *verdade par excellence*.

Foi isto o que os antropólogos fizeram, durante mais de meio século, concentrando-se nas sociedades «primitivas». Não podemos passar aqui em revista as contribuições de Andrew Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinovsky, Leenhard ou Lévi-Strauss. Alguns dos resultados da investigação etnológica terão a nossa atenção mais adiante. Temos de acrescentar, contudo, que o historiador das religiões nem sempre se sente feliz com a abordagem dos antropólogos nem com as suas conclusões gerais. Reagindo contra uma preocupação excessiva com a comparação, a maioria dos autores esqueceu-se de complementar a sua investigação antropológica com um estudo rigoroso de outras mitologias, por exemplo as do Próximo Oriente antigo, em primeiro lugar da Mesopotâmia e do Egipto, as dos Indo-Europeus — em especial as mitologias grandiosas e exuberantes da Índia antiga e medieval — e finalmente as dos Turco-Mongóis, dos Tibetanos e dos povos do Sueste da Ásia. A restrição do exame a mitologias «primitivas» arrisca-se a dar a impressão de não haver uma continuidade entre o pensamento arcaico e o pensamento dos povos que tiveram um papel importante na história da Antiguidade. Ora, tal solução de continuidade não existe. Além disso, ao limitar a investigação às sociedades primitivas, não ficamos com qual-

quer indicação do papel dos mitos em religiões complexas e altamente desenvolvidas como as do Próximo Oriente antigo e da Índia. Para dar apenas um exemplo, é impossível compreender a religião e, em geral, o estilo da cultura mesopotâmica se ignorarmos o mito cosmogónico e os mitos de origem preservados no *Enuma elish* e na Epopeia de Gilgamese. Todos os dias do Ano Novo os fabulosos acontecimentos relatados no *Enuma elish* eram ritualmente reconstituídos; todos os dias de Ano Novo o mundo precisava de ser recriado — e esta necessidade revela uma profunda dimensão do pensamento mesopotâmico. Além disso, o mito da origem do homem ilumina, pelo menos em parte, a trágica visão do mundo e o pessimismo característicos da cultura mesopotâmica: pois o homem foi moldado por Marduk a partir do barro, isto é, do próprio corpo do monstro primordial Tiamat, e do sangue do arquidemónio Kingu. E o mito indica claramente que o homem foi criado por Marduk para que os deuses pudessem ser alimentados pelo trabalho humano. Finalmente, a Epopeia de Gilgamese apresenta uma visão igualmente pessimista ao explicar a razão por que o homem não obteve, e não podia obter, a imortalidade.

É por esta razão que os historiadores das religiões preferem a abordagem dos seus colegas — um Raffaele Pettazzoni ou um Gerardus van der Leeuw — ou até a abordagem de certos estudiosos do campo da antropologia comparativa, como Adolf Jensen ou H. Baumann, que tratam de todas as categorias de criatividade mitológica, tanto dos «primitivos» como dos povos de culturas elevadas. Embora nem sempre possamos estar de acordo com os resultados das suas investigações, temos pelo menos a certeza de que a sua documentação é suficientemente ampla para permitir generalizações válidas.

Mas as divergências resultantes de uma documentação incompleta não constituem a única dificuldade do diálogo entre o historiador das religiões e os seus colegas de outras disciplinas. É a sua própria abordagem que o separa, por exemplo, do antropólogo ou do psicólogo. O historiador das religiões está demasiado consciente da diferença axiológica dos seus documentos para os ordenar ao mesmo nível. Consciente das *nuances* e distinções, ele não pode ignorar o facto de que existem grandes mitos e mitos de menor importância; mitos que dominam e caracterizam a religião e mitos secundários, repetitivos e parasíticos. *Enuma elish*, por exemplo, não pode figurar no mesmo

plano que a mitologia do demónio feminino Lamashtu; o mito cosmogónico polinésio não tem o mesmo peso que o mito da origem de uma planta, pois que o precede e lhe serve de modelo. Estas diferenças podem não ser importantes para um antropólogo ou um psicólogo. Por exemplo, um sociólogo que se ocupe do estudo da novela francesa no século XIX ou um psicólogo que se interesse pela imaginação literária poderiam discutir Balzac e Eugène Sue, Stendhal ou Jules Sandeau indiferentemente, independentemente da qualidade da sua arte. Mas para um crítico literário esta fusão é simplesmente impensável, pois aniquila os seus próprios princípios hermenêuticos.

Quando, daqui a uma ou duas gerações, talvez até antes, tivermos historiadores das religiões que descendam de sociedades tribais australianas, africanas ou melanésias, eles censurarão os estudiosos ocidentais pela sua indiferença para com a escala de valores *indígenas* destas sociedades. Imaginemos uma história da cultura grega em que se passe por Homero, os poetas trágicos e Platão sem se falar deles ao passo que o *Livro dos Sonhos* de Artemidoro e a novela de Heliodoro de Émeso são laboriosamente comentados, sob o pretexto de que essas obras são as que melhor iluminam os traços específicos do génio grego e nos ajudam a compreender o seu destino. Voltando ao nosso tema, não creio que possamos apreender a estrutura e função do pensamento mítico numa sociedade que possui o mito como sua fundação se não tivermos em conta a mitologia na sua totalidade e, ao mesmo tempo, a escala de valores que tal mitologia implica ou explicitamente afirma.

Ora, em todos os casos em que temos acesso a uma tradição ainda viva, e não a uma tradição aculturada, há uma coisa que nos impressiona logo desde o princípio: a mitologia não só constitui como que a «história sagrada» da tribo, não só explica a realidade total e justifica as suas contradições, como revela igualmente uma hierarquia na série de acontecimentos fabulosos que relata. Em geral, pode dizer-se que qualquer mito conta a forma como qualquer coisa surgiu, o mundo, ou o homem, ou uma espécie animal, ou uma instituição social, etc. Mas pelo próprio facto de a criação do mundo preceder tudo o resto, a cosmogonia goza de um prestígio especial. De facto, como tentei demonstrar noutro livro¹,

¹ Ver em especial *O Mito do Eterno Retorno* (Edições 70); *Myth and Reality* (Nova Iorque e Londres, 1963).

o mito cosmogónico fornece o modelo para todos os mitos de origem. A criação de animais, de plantas ou do homem pressupõe a existência de um mundo.

É certo que o mito da criação do mundo nem sempre parece um mito cosmogónico *stricto sensu*, como o mito indiano ou polinésio, ou aquele que é narrado em *Enuma elish*. Numa grande parte da Austrália, por exemplo, mitos cosmogónicos deste tipo são desconhecidos. Mas existe sempre um mito central que descreve o começo do mundo, isto é, o que aconteceu antes de se tornar aquilo que existe hoje. Desta forma, existe sempre uma *história primordial* e esta história tem um *começo*: um mito cosmogónico propriamente dito, ou um mito que descreve o primeiro estágio germinal do mundo. Este começo está implícito na sequência de mitos que relata os fabulosos acontecimentos que tiveram lugar após a criação ou aparecimento do universo, a saber, os mitos da origem de plantas, de animais e do homem, ou da origem do casamento, da família e da morte, etc. Todos reunidos, estes mitos de origem constituem uma história razoavelmente coerente. Revelam como o cosmos foi formado e se modificou, como o homem se tornou mortal, sexualmente diversificado e foi obrigado a trabalhar para viver; revelam igualmente o que os seres sobrenaturais e os antepassados míticos fizeram e como e porquê abandonaram a terra e desapareceram. Também podemos dizer que qualquer mitologia que ainda é acessível numa forma apropriada contém não só um começo como também um fim, determinado pela última manifestação dos seres sobrenaturais, os heróis culturais ou os antepassados.

Ora, esta história sagrada primordial, reunida pela totalidade de mitos significativos, é fundamental porque explica, e por isso mesmo justifica, a existência do mundo, do homem e da sociedade. Esta é a razão pela qual uma mitologia é simultaneamente considerada uma *verdadeira história*: ela relata como surgiram as coisas, fornecendo o modelo exemplar e também as justificações para as actividades do homem. Compreende-se aquilo que se é — mortal e de determinado sexo — e como é que isso veio a ser assim porque os mitos contam como é que a morte e a sexualidade apareceram. Os homens entregam-se a um certo tipo de caça ou agricultura porque os mitos relatam como é que os heróis da cultura ensinaram essas técnicas aos antepassados. Insisti já nesta função paradigmática do mito noutras publicações e não é, pois, necessário voltar a tocar nesse ponto.

Gostaria, no entanto, de ampliar e completar o que acabei de dizer, referindo-me principalmente àquilo a que chamei a história sagrada preservada nos grandes mitos. É mais fácil dizê-lo do que fazê-lo. Para se analisar e interpretar uma mitologia ou um tema mitológico convenientemente, há que tomar em consideração todos os documentos disponíveis. Mas isto é impossível numa conferência, ou mesmo numa curta monografia. Claude Lévi-Strauss dedicou mais de 300 páginas à análise de um grupo de mitos sul-americanos, e teve de deixar de lado as mitologias dos Figueiros e de outros povos vizinhos para se poder concentrar essencialmente nos mitos de origem dos Amazônicos. Devo, pois, limitar-me a um ou dois exemplos característicos. Examinarei, em primeiro lugar, os elementos que parecem essenciais aos mitos dos aborígenes. É claro que até resumos destes podem parecer demasiado compridos. Mas como se trata de mitologias pouco conhecidas não posso contentar-me com meras alusões a elas, como poderia fazer no caso de *Enuma elish* ou dos mitos gregos, ou até indianos. Além disso, qualquer exegese se baseia numa filologia. Seria inútil propor uma interpretação dos mitos que tenho em mente sem fornecer, pelo menos, um mínimo de documentação.

Sentido e Função de um Mito Cosmogónico

O meu primeiro exemplo é a mitologia dos Ngadju Dayak de Bórneu. Escolhi-a porque há sobre ela uma obra disponível que merece tornar-se um clássico: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leida, 1946) por Hans Schärer². O autor, que infelizmente morreu prematuramente, estudou este povo durante muitos anos. Os documentos mitológicos que reuniu cobririam 12 000 páginas se alguma vez fossem publicados. Hans Schärer não só dominava a língua deste povo e conhecia profundamente os seus costumes, como também compreendia a estrutura da mitologia e o seu papel na vida dos Dayak. Tal como para muitos outros povos arcaicos, para os Dayak o mito cosmogónico desvenda a momentosa criação do mundo e do homem e, ao mesmo

² O livro foi recentemente traduzido para Inglês por Rodney Needham, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People* (Haia, 1963).

tempo, os princípios que governam o processo cósmico e a existência humana. É preciso ler este livro para compreender como tudo atinge consistência na vida de um povo arcaico, a forma como os mitos se sucedem uns aos outros e se articulam numa história sagrada que é continuamente recuperada na vida da comunidade bem como na existência de cada indivíduo. Através do mito cosmogónico e do seu seguimento, os Dayak desvendam progressivamente as estruturas da realidade e do seu próprio modo de estar. O que aconteceu no princípio descreve simultaneamente a perfeição original e o destino de cada indivíduo.

No princípio, diz o mito, a totalidade cósmica encontrava-se ainda indivisa na boca da cobra-d'água enrolada. Surgem então duas montanhas e das suas colisões repetidas nasce a realidade cósmica: as nuvens, os montes, o Sol e a Lua, etc. As montanhas são as sedes das duas divindades supremas e são também essas mesmas divindades. Elas, contudo, só revelam as suas formas no final da primeira parte da criação. Na sua forma antropomórfica, as duas divindades supremas, Mahatala e a sua mulher, Putir, procedem à obra cosmogónica e criam o mundo superior e o mundo inferior. Mas falta ainda um mundo intermédio, e a humanidade para o habitar. A terceira fase da criação é levada a cabo por dois calaus, macho e fêmea, que são na realidade idênticos às duas divindades supremas. Mahatala faz aparecer a árvore da vida no «Centro», os dois calaus voam para ela e acabam por se encontrar nos seus ramos. Uma furiosa luta tem lugar entre as duas aves e, como resultado, a árvore da vida é consideravelmente danificada. Das excrescências nodosas da árvore e do musgo que cai da garganta do calau fêmea, surgem uma donzela e um jovem, os antepassados dos Dayak. A árvore da vida é finalmente destruída e as duas aves acabam por se matar uma à outra.

Em suma, durante o trabalho da criação as divindades revelam-se sob três formas diferentes: cósmica (as duas montanhas), antropomórfica (Mahatala e Putir) e teriomórfica (os dois calaus). Mas estas manifestações polares representam apenas um dos aspectos da divindade. Não são menos importantes as manifestações da divindade como *totalidade*: a cobra-d'água primordial, por exemplo, ou a árvore da vida. Esta totalidade — a que Schärer chama totalidade divina/ambivalente — constitui o princípio fundamental da vida religiosa dos Dayak, e é constantemente afirmada em diferentes contextos. Pode dizer-se que, para os Dayak,

toda a forma divina contém o seu oposto na mesma medida: Mahatala é também a sua própria mulher e vice-versa, e a cobra-d'água é também o calau e vice-versa.

O mito cosmogónico permite-nos compreender a vida religiosa dos Dayak bem como a sua cultura e a sua organização social. O mundo é o resultado de um combate entre dois princípios polares, durante o qual a árvore da vida — isto é, a sua própria personificação — é aniquilada. «Mas da destruição e morte surgem o cosmos e uma nova vida. A nova criação tem origem na morte da divindade total»³. Nas cerimónias religiosas mais importantes — nascimento, iniciação, casamento, morte — este conflito criativo é incansavelmente reiterado. Com efeito, tudo aquilo que tem importância aos olhos dos Dayak é uma imitação de modelos exemplares e uma repetição dos acontecimentos narrados no mito cosmogónico. A aldeia, bem como a casa, representam o universo e situam-se supostamente no Centro do Mundo. A casa exemplar é uma *imago mundi*: está erigida no dorso da cobra-d'água, o seu telhado muito inclinado simboliza a montanha primeva onde Mahatala é entronizado e uma magnólia representa a árvore da vida em cujos ramos se podem ver as duas aves.

Durante as cerimónias do casamento, o casal regressa ao tempo primevo mítico. Este regresso é indicado por uma réplica da árvore da vida que é agarrada pelos noivos. Foi dito a Schärer que agarrar a árvore da vida quer dizer formar uma unidade com ela. «O enlace é a reconstituição da criação, e a reconstituição da criação é a criação do primeiro casal humano a partir da Árvore da Vida»⁴. O nascimento também é relacionado com o tempo original. O quarto em que a criança nasce encontra-se simbolicamente situado nas águas primevas. Da mesma forma, o quarto em que as jovens são encerradas durante as cerimónias de iniciação encontra-se imaginariamente localizado no oceano primordial. A jovem desce ao mundo inferior e algum tempo depois assume a forma de uma cobra-d'água. Regressa à terra como uma pessoa nova e inicia uma vida nova, quer social quer religiosamente⁵. A morte é igualmente concebida como uma passagem para uma vida nova e mais rica. A pessoa falecida regressa à era primeva, sendo a sua viagem mística assinalada pela forma

³ Hans Schärer, *Ngaju Religion*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

e decorações do seu caixão. De facto, o caixão tem a forma de um barco e tem pintados dos lados a cobra-d'água, a árvore da vida, as montanhas primordiais, quer dizer, a totalidade cósmica/divina. Por outras palavras, o morto volta à totalidade divina que existia no princípio.

Por ocasião de cada crise decisiva e de cada *rite de passage*, o homem retoma *ab initio* o drama do mundo. A operação é efectuada por duas vezes: (1) o regresso à totalidade primordial e (2) a repetição da cosmogonia, quer dizer, a quebra da unidade primitiva. A mesma operação tem de novo lugar durante as cerimónias anuais colectivas. Schärer observa que o fim do ano significa o fim de uma era e também de um mundo⁶; as cerimónias indicam claramente que existe um regresso ao tempo pré-cósmico, ao tempo da totalidade sagrada personificada pela cobra-d'água e pela árvore da vida. De facto, durante este período, sagrado por excelência, que é chamado *helat nyelo*, «o tempo entre os anos», é erigida uma réplica da árvore da vida na aldeia e toda a população regressa à época primeva (isto é, pré-cosmogónica). As regras e proibições são suspensas, uma vez que o mundo deixou de existir. Enquanto aguarda uma nova criação, a comunidade vive próxima da divindade, mais exactamente, vive *na* divindade primeva total. O carácter orgiástico do intervalo entre os anos não deverá obscurecer a sua sacralidade. Como Schärer observa, «não se trata de desordem (ainda que assim nos possa parecer) mas de uma outra ordem»⁷. A orgia tem lugar de acordo com os mandamentos divinos, e os que participam nela reencontram neles a divindade total. Como se sabe, em muitas outras religiões, tanto primitivas como históricas, a orgia periódica é considerada o instrumento por excelência para alcançar a totalidade perfeita. É a partir desta totalidade que uma nova criação terá lugar — tanto para os Dayak como para os Mesopotâmios.

Primordialidade e Totalidade

Até mesmo este resumo imperfeito de uma enorme quantidade de material nos permite apreender o papel considerável que o

⁶ Hans Schärer, *Ngaju Religion*, pp. 94 e segs.

⁷ *Ibid.*, p. 97.

mito cosmogónico tem numa sociedade arcaica. O mito desvenda o pensamento religioso dos Dayak em toda a sua profundidade e complexidade. Como acabámos de ver, a vida individual e colectiva possui uma estrutura cosmológica: cada vida constitui um ciclo, cujo modelo é a sempiterna criação, destruição e recriação do mundo. Esta concepção não é restringida aos Dayak, nem sequer a povos com o seu tipo de cultura. Por outras palavras, o mito dayak revela-nos um sentido que transcende as suas fronteiras etnográficas. Ora, o que é notável nesta mitologia é a grande importância dada à *totalidade primordial*. Quase se pode dizer que os Dayak se sentem obcecados por dois aspectos do sagrado: a *primordialidade* e a *totalidade*. Isto não quer dizer que minimizem a obra da criação. Nada há do pessimismo indiano ou gnóstico na concepção dayak do cosmos e da vida. O mundo é bom e tem sentido porque é sagrado, visto que provém da árvore da vida, isto é, da divindade total. Mas só a divindade total primordial é perfeita. Se o cosmos tem de ser periodicamente abolido e recriado, não é porque a primeira criação não tenha sido bem-sucedida, mas porque ela é apenas aquele estágio que precede a criação que representa uma plenitude e uma beatitude doutra forma inacessíveis no mundo criado. Por outro lado, o mito aponta a necessidade de criação, isto é, da quebra da unidade primeva. A perfeição original é periodicamente reintegrada, mas esta perfeição é sempre transitória. O mito dayak afirma que a criação — com tudo aquilo que ela tornou possível: existência humana, a sociedade, a cultura — não pode ser definitivamente abolida. Por outras palavras, teve lugar uma «história sagrada», e esta história deve ser perpetuada por meio de uma reiteração periódica. É impossível imobilizar a realidade na sua modalidade germinal, tal como era no princípio, como que imersa na totalidade divina primordial.

Ora é este valor excepcional conferido à «história sagrada», solo e modelo de toda a história humana, que é significativo. Esta atribuição de valor é reconhecível em muitas outras mitologias primitivas, mas torna-se particularmente importante nas mitologias do Próximo Oriente antigo e da Ásia. Se examinarmos uma mitologia em toda a sua totalidade ficamos a conhecer o julgamento desse povo particular sobre a sua própria história sagrada. Todas as mitologias apresentam uma série sucessiva e coerente de acontecimentos primordiais, mas povos diferentes julgam estes actos fabulosos de diferentes maneiras, sublinhando

a importância de alguns, pondo de lado, ou até ignorando por completo, outros. Se analisarmos o contexto daquilo a que podemos chamar o mito do afastamento do deus criador e a sua progressiva transformação num *deus otiosus*, notamos um processo semelhante, que implica uma escolha e julgamento análogos: de uma série de acontecimentos criativos primordiais, só alguns deles são exaltados, em particular aqueles que têm consequências para a vida humana. Por outras palavras, a série coerente de acontecimentos que constitui a *história sagrada* é incessantemente recordada e enaltecida, ao passo que o estágio anterior, tudo o que existia antes dessa história sagrada — em primeiro lugar e acima de tudo a presença majestosa e solitária do Deus criador — se extingue. Se o Deus Supremo ainda é recordado, é porque se sabe que criou o mundo e o homem, mas quase só isto. Um Deus Supremo deste tipo parece ter terminado o seu papel ao realizar a obra da criação. Quase não desempenha qualquer papel no culto, os seus mitos são poucos e algo banais e, quando não está completamente esquecido, é invocado apenas em casos de extrema aflição, quando todos os outros seres divinos se mostraram completamente ineficazes.

O «Grande Pai» e os Antepassados Míticos

Esta lição dos mitos primitivos é particularmente reveladora. Não nos mostra apenas que o homem, virando-se para as divindades da vida e da fecundidade, se tornou como que cada vez mais incarnado. Mostra também que o homem primitivo assume já, à sua maneira, uma história da qual ele é simultaneamente o centro e a vítima. O que aconteceu aos seus antepassados míticos tornou-se, para ele, mais importante do que o que aconteceu *antes* do aparecimento deles. É possível ilustrar este processo com inúmeros exemplos. Discuti já um certo número destes mitos em trabalhos anteriores⁸. Mas gostaria de examinar agora as tradições míticas de um povo que há mais de meio século tem gozado de uma considerável popularidade entre os antropólogos, sociólogos e psicólogos; falo das tribos Aranda da Austrália Central. Referir-me-ei exclusivamente aos materiais

⁸ Ver em particular *Myth and Reality*, pp. 92 e segs.

recolhidos por T. G. H. Strehlow⁹, filho do famoso missionário Carl Strehlow, cujos escritos deram origem a acesas controvérsias no tempo de Durkheim. Penso ter escolhido a maior autoridade viva, pois o Aranda foi a primeira língua falada por T. G. H. Strehlow, e ele estudou essas tribos intensamente durante mais de trinta anos.

Segundo os Aranda, o céu e a terra sempre existiram e sempre foram habitados por seres sobrenaturais. No céu existe uma personagem com pés de ema, que tem mulheres e filhos com pés de ema: é o Grande Pai (*knaritja*), também chamado o Eterno Jovem (*altjira nditja*). Todos estes seres sobrenaturais vivem numa terra perpetuamente verde, rica em flores e frutos, atravessada pela Via Láctea. Todos eles são eternamente jovens, tendo o Grande Pai uma aparência tão jovem como os seus filhos. E todos eles são imortais como as próprias estrelas, pois a morte não pode entrar na sua morada.

Strehlow pensa que seria impossível encarar este Grande Pai com pés de ema como um ser sobrenatural análogo a certos deuses celestes do Sueste da Austrália. Com efeito, ele não criou nem modelou a terra, nem deu existência às plantas, aos animais, ao homem ou aos antepassados totémicos, tal como não inspirou nem controlou as actividades dos antepassados. O Grande Pai e os outros habitantes do Céu nunca se interessaram pelo que acontecia na terra. Os malfeitores não tinham que temer o Grande Pai celeste mas a ira dos antepassados totémicos e o castigo das autoridades tribais. Pois, como veremos já a seguir, todos os actos criativos e significativos eram efectuados pelos antepassados totémicos de origem terrestre. Em suma, vemos aqui uma drástica transformação de um ser celeste num *deus otiosus*. O passo seguinte poderia ser a sua queda no esquecimento total. Isto foi provavelmente o que sucedeu fora do território Aranda ocidental, onde Strehlow não conseguiu encontrar quaisquer crenças comparáveis em seres do céu.

No entanto, há alguns traços característicos que concedem a este Grande Pai e Eterno Jovem, ocioso e transcendente, um lu-

⁹ Em especial o seu *Aranda Traditions* (Melbourne, 1947) e o seu recente artigo «Personal Monotheism in a Polytotemic Community», in *Festschrift für Ad. E. Jensen* (Munique, 1964), pp. 723-54; cf. também «La gémellité de l'âme humaine» in *La Tour Saint-Jacques* (Paris, 1957), n.ºs 11-12, pp. 14-23. Ver também Mircea Eliade, «Australian Religion: An Introduction. Part II», *History of Religions*, 6 (1967): 208-35, em especial pp. 209 e segs.

gar na categoria dos seres supremos. Há, em primeiro lugar, a sua imortalidade, a sua juventude e a sua existência beatífica; depois, há a sua anterioridade ontológica em relação aos heróis totémicos; com efeito, ele já se encontrava lá em cima, no céu, muito tempo antes do aparecimento dos antepassados totémicos de debaixo da terra. Finalmente, a importância religiosa do céu é proclamada repetidamente: por exemplo, nos mitos de certos heróis que conquistaram a imortalidade subindo ao céu, nas tradições míticas de árvores ou escadas que ligam o céu e a terra, e em especial nas crenças aranda muito espalhadas de que a morte surgiu porque as comunicações com o céu tinham sido violentamente interrompidas. Strehlow recorda as tradições referentes a uma escada ligando o céu à terra e descreve as localidades onde, segundo a lenda, havia árvores gigantes a que certos antepassados míticos eram capazes de trepar para irem ao céu. Crenças semelhantes se encontram em muitas outras tradições arcaicas, particularmente em mitos que relatam que, após a interrupção das comunicações entre o céu e a terra, os deuses se retiraram para o mais alto dos céus e se tornaram mais ou menos *dii otiosi*. A partir desse momento, só algumas personagens privilegiadas — heróis, xamãs, feiticeiros — foram capazes de subir ao céu. Não sabemos quanto deste tema era do conhecimento dos Aranda. Mas é um facto que, apesar da indiferença recíproca entre os Aranda e os seres celestes, o prestígio religioso do céu continua a sobreviver juntamente com a ideia fixa de uma conquista da imortalidade por meio de uma ascensão ao céu. É-se tentado a ler nestes fragmentos míticos uma certa nostalgia por uma situação primordial irremediavelmente perdida.

Seja como for, o *primordium* representado pelo Grande Pai celeste não tem qualquer importância imediata para os Aranda. Pelo contrário, os Aranda parecem interessar-se exclusivamente pelo que aconteceu num certo momento *sobre a terra*. Tais acontecimentos são sumamente importantes; quer dizer, na nossa terminologia eles possuem um valor religioso. Com efeito, os acontecimentos que tiveram lugar nos tempos míticos, no «Tempo do Sonho», são religiosos no sentido de constituírem uma história paradigmática que o homem tem de seguir e repetir para assegurar a continuidade do mundo, da vida e da sociedade.

Enquanto o Grande Pai e a sua família viviam uma espécie de existência paradisíaca no céu, sem qualquer responsabilidade, à superfície da terra existiam desde tempos imemoriais massas

semiembrionárias amorfas de infantes semidesenvolvidos. Não podiam crescer até se tornarem homens e mulheres individuais, mas também não podiam envelhecer ou morrer. Na realidade, nem a vida nem a morte eram conhecidas na terra. A vida existia inteiramente *abaixo* da superfície da terra, na forma de milhares de seres sobrenaturais adormecidos. Eram igualmente incriados (na realidade são chamados «nascidos da sua própria eternidade», *altijirana nambakala*). Finalmente, despertaram do seu sono e irromperam à superfície da terra. Os seus locais de origem encontram-se impregnados da sua vida e poder. Um destes seres sobrenaturais é o sol e quando ele emergiu do solo a terra foi inundada de luz.

As formas destes seres ctónicos era variada; alguns surgiram em formas animais, outros como homens e mulheres. Mas todos eles tinham algo em comum: os teriomórficos actuavam e pensavam como seres humanos e os que tinham formas humanas podiam transformar-se à sua vontade numa espécie particular de animais. Estes seres ctónicos, vulgarmente designados por antepassados totémicos, começaram a vaguear à superfície da Terra e a modificar a terra, dando à paisagem da Austrália Central as suas características físicas actuais. Estas obras constituem, a bem dizer, uma cosmogonia; os antepassados não criaram a terra, mas deram forma a uma *materia prima* preexistente. E a antropogonia repete a cosmogonia. Alguns dos antepassados totémicos tomaram o papel de heróis da cultura, fendendo o agregado semiembrionário, modelando depois cada infante individual cortando as membranas que uniam os dedos das mãos e dos pés e abrindo os ouvidos, olhos e boca. Outros heróis da cultura ensinaram os homens a fazer ferramentas e o fogo e a cozinhar a comida, e revelaram-lhes também as instituições sociais e religiosas.

Como resultado de todos estes trabalhos, apoderou-se dos antepassados uma extrema fadiga e eles afundaram-se no chão ou transformaram-se em rochas, árvores ou objectos rituais (*tjurunga*). Os locais que assinalavam os seus derradeiros locais de repouso são, como os seus locais de origem, considerados importantes centros sagrados e designados pelo mesmo nome, *pmarra kutata*. Mas o desaparecimento dos antepassados, que pôs fim à época primordial, não é definitivo. Apesar de imersos de novo no seu adormecimento inicial sob a superfície da terra, eles velam pelo comportamento dos homens. Além de que os ante-

passados reencarnam perpetuamente; como Strehlow demonstrou¹⁰, a alma imortal de cada indivíduo representa uma partícula da vida de um antepassado.

Esta época fabulosa em que os antepassados vagueavam pela terra é para os Aranda equivalente a uma idade paradisíaca. Não só imaginam a terra acabada de formar como um paraíso, onde os diferentes animais se deixavam capturar facilmente e a água e os frutos abundavam, como os antepassados se encontravam livres da quantidade de inibições e frustrações que obstruem inevitavelmente todos os seres humanos que vivem juntos em comunidades organizadas¹¹. Este paraíso primordial continua a obcecar os Aranda. Em certo sentido, podem interpretar-se os breves intervalos de orgia ritual, em que todas as proibições são suspensas, como regressos efémeros à liberdade e beatitude dos antepassados.

É esta primordialidade terrestre e paradisíaca — que constitui tanto uma história como uma propedêutica — que interessa aos Aranda. Nesse tempo mítico, o homem tornou-se aquilo que é hoje, não só porque foi nessa altura modelado e instruído pelos antepassados, mas também porque tem de repetir continuamente tudo o que os antepassados fizeram *in illo tempore*. Os mitos revelam esta história sagrada e criativa. De mais a mais, através da iniciação, todo o jovem Aranda aprende não só o que aconteceu *in principio*, como descobre em última instância *que já ali se encontrava*, que de alguma forma participou nesses gloriosos acontecimentos. A iniciação traz consigo uma *anamnesis*. No final da cerimónia, o noviço descobre que o herói dos mitos que acaba de lhe ser comunicado é ele mesmo. É-lhe mostrado um objecto ritual sagrado e bem guardado, um *tjurunga*, e um velho diz-lhe: Este é o teu próprio corpo! — pois esse *tjurunga* representa o corpo de um dos antepassados. Esta revelação dramática da identidade entre o antepassado eterno e o indivíduo no qual reencarna pode ser comparada ao *tat tvam asi* dos Upanishads. Estas crenças não são exclusivamente Aranda. No Nordeste da Austrália, por exemplo, quando um Unambal se ocupa de repintar a imagem de um Wondjina na parede de rocha (os Wondjina são os equivalentes dos antepassados totémicos dos

¹⁰ Cf. «Personal Monototemism in a Polytotemic Society», p. 730.

¹¹ *Ibid.*, p. 729. Cf. também *Aranda Traditions*, pp. 36 e segs., sobre a «Idade do Ouro» dos antepassados totémicos.

Australianos da Austrália Central), diz: «Vou agora retemperar-me e revigorar-me; pinto-me de novo, para que a chuva possa cair»¹².

À irrevogabilidade da morte, como resultado da interrupção brutal das comunicações entre terra e céu, os Aranda responderam com uma teoria da transmigração graças à qual os antepassados — quer dizer, eles mesmos — regressarão perpetuamente à vida. Podemos distinguir, pois, duas espécies de *primordialidade*, a que correspondem dois tipos de nostalgia: (1) o *primordium* representado pelo Grande Pai celestial e pela imortalidade celestial que é inacessível aos seres humanos vulgares; (2) a época fabulosa dos antepassados, quando a vida em geral e a vida humana em particular surgiram. Os Aranda anseiam, acima de tudo, pelo paraíso terrestre representado por este segundo *primordium*.

Dois Tipos de Primordialidade

Este processo também é conhecido noutras religiões, até nas mais complexas. Podemos referir, por exemplo, a primordialidade de Tiamat e a passagem da época primordial criativa representada pela vitória de Marduk, juntamente com a cosmogonia, antropogonia e a fundação de uma nova hierarquia divina. Ou podemos comparar a primordialidade de Ouranos com o estabelecimento da supremacia de Zeus, ou apontar a passagem do quase esquecido Dyaus a Varuna, e mais tarde ainda as supremacias consecutivas de Indra, Shiva e Vishnu. Em todos estes casos se pode dizer que a criação de um mundo novo se encontra implícita, mesmo quando não se trata de uma questão de cosmografia propriamente dita. Mas trata-se sempre do aparecimento de um novo mundo religioso que parece ter uma relação mais directa com a condição humana.

O que é significativo nesta substituição de uma primordialidade existencial por outra algo especulativa é que este processo representa uma encarnação mais radical do *sagrado* na vida e na existência humana como tais. Este processo é evidentemente bastante comum na história das religiões e não é completamente estranho à tradição judaico-cristã. Pode dizer-se que temos em

¹² Ver Eliade, «Australian Religions: An Introduction. Part II», p. 227.

Bonhoeffer o exemplo mais recente da encarnação do sagrado na existência profana do homem histórico; pode também identificar-se na mais recente teologia americana, a teologia deus-está-morto, outra variante ainda, esta drasticamente secularizada, do mito do *deus otiosus*.

Desta forma, podemos distinguir dois tipos de primordialidades: (1) uma primordialidade não histórica pré-cósmica e (2) uma primordialidade cosmogónica ou histórica. Com efeito, o mito cosmogónico abre a *história sagrada*; é um *mito histórico*, embora não no sentido judaico-cristão da palavra, pois o mito cosmogónico tem a função de um modelo exemplar e como tal é periodicamente reactualizado. Podemos distinguir também duas espécies de *nostalgias religiosas*: (1) o desejo de reintegrar a totalidade primordial que existia antes da criação (o tipo de nostalgia religiosa dayak); e (2) o desejo de recuperar a época primordial que começou imediatamente *após* a criação (o tipo Aranda). Neste último caso a nostalgia anseia pela *história sagrada* da tribo. É com estes *mitos da história sagrada* — ainda vivos em muitas sociedades tradicionais — que a ideia judaico-cristã da história tem de rivalizar.

PARAÍSO E UTOPIA: GEOGRAFIA MÍTICA E ESCATOLOGIA*

A «Moda» do Messianismo

Ao longo dos últimos dez anos, as obras sobre os vários milenarismos e diferentes formas de utopia aumentaram consideravelmente. E isto é verdadeiro não só no que respeita a estudos sobre os movimentos messiânicos e proféticos primitivos — dos quais os mais conhecidos são os «cultos de carga» — como também em relação a investigação sobre os messianismos de origem judaico-cristã, desde o início da nossa era até ao Renascimento e à Reforma, e a obras sobre as implicações religiosas das descobertas geográficas e da colonização, principalmente a colonização das duas Américas. Finalmente, em anos recentes foram publicados vários esforços tendentes a uma síntese: historiadores, sociólogos e filósofos têm tentado comparar

* Este capítulo é uma versão revista e aumentada de um estudo publicado pela primeira vez em Inglês como contribuição para *Utopia and Utopian Thought*, ed. Frank E. Manuel (Boston: Houghton Mifflin Co., 1966), pp. 260-80. Reimpresso por autorização de *Daedalus*, Jornal da Academia Americana de Artes e Ciências.

A versão original, «Paradis et Utopie: Géographie Mythique et Eschatologie», foi publicada in *Vom Sinn der Utopie*, *Eranos Jahrbuch* 1963 (Zurique: Rhein-Verlag, 1964).

as diferentes formas de utopias e milenarismos, e articulá-las com vista a uma síntese final.

Esta enorme bibliografia recente não será aqui apresentada. Basta recordar os vários esforços tendentes a uma síntese: a obra de Norman Cohn sobre a busca do milénio, os trabalhos de Lanternari, Guariglia e Mühlmann sobre os milenarismos primitivos, a investigação de Alphonse Dupront sobre o espírito das cruzadas e as monografias de vários estudiosos americanos sobre as implicações escatológicas da colonização¹.

O interesse dos estudiosos americanos pelos movimentos milenaristas e as utopias é significativo: pode até dizer-se que este interesse constitui um dos traços característicos do pensamento ocidental contemporâneo. As razões para este interesse são múltiplas. Antes do mais, há a curiosidade levantada pelos cultos messiânicos que agitaram as sociedades «primitivas» nas últimas décadas do período colonial. Depois, há a investigação recente sobre a importância dos movimentos proféticos na Europa medieval, especialmente o movimento de Gioacchino da Fiore e dos gioacchinistas na Europa transalpina. E, finalmente, há a análise rigorosa das implicações religiosas da colonização da América; pois, como veremos mais adiante, a descoberta e colonização do Novo Mundo teve lugar sob o signo da escatologia.

O empreender desta investigação e o colocar destes problemas trai uma orientação do pensamento que nos diz muito acerca da situação espiritual do homem ocidental moderno. Para já, chamemos a atenção para o facto de, contrariamente aos sistemas de explicação determinista da história, reconhecermos hoje a importância do factor religioso, em especial a importância de movimentos de tensão e delírio — os movimentos proféticos, escatológicos, milenaristas. Mas há uma coisa que, em minha opinião, é ainda mais significativa: o interesse pelas *origens* do mundo ocidental

¹ Cf. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2.^a ed. (Nova Iorque, 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Milão, 1960); Guglielmo Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem* (Horn, 1959); Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlim, 1961). Cf. também Sylvia L. Thrupp, ed., *Millennial Dreams in Action* (Haia, 1962); Alphonse Dupront, «Croisades et escatologie», in *Umanesimo e Eseterismo*, ed. Enrico Castelli (Pádua, 1960), pp. 175-98. Sobre as implicações escatológicas da colonização da América, ver os trabalhos de H. Richard Niebuhr, Charles L. Sanford e George H. Williams citados adiante.

recente — isto é, pelas origens dos Estados Unidos e das nações da América Latina — revela entre os intelectuais desse continente o desejo de retomar e descobrir a sua *história primordial*, os seus «primórdios absolutos». Este desejo de voltar aos primórdios, de recuperar uma situação primordial, denota também o desejo de começar de novo, a nostalgia pelo paraíso terrestre que os antepassados das nações americanas buscavam ao atravessar o Atlântico. (Na realidade, raras vezes foram publicados tantos livros com títulos contendo a palavra «paraíso» como sobre a colonização das Américas. Entre obras publicadas em anos recentes, salientemos; *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil* [Rio de Janeiro, 1959] por Sérgio Buarque de Hollanda; *The Quest for Paradise* [1961], por Charles L. Sanford; *Wilderness and Paradise in Christian Thought* [1962], por George H. Williams, subintitulado «From the Garden of Eden and the Sinai desert to the American frontier»).

Tudo isto revela o desejo de reencontrar as origens religiosas, e logo uma história primordial, dos recentes estados transatlânticos. Mas a importância do fenómeno é ainda mais complexa. Pode também detectar-se o desejo de uma renovação de velhos valores e estruturas, a esperança de uma *renovatio* radical — tal como se poderia interpretar nas experiências mais recentes da arte a vontade de destruir todos os meios de expressão já gastos pelo tempo e pela história, mas também a esperança de começar a experiência artística *ab initio*.

Voltando ao nosso tema — Paraíso e Utopia — escolhi dois tipos de ilustração. Antes do mais, apontarei os elementos escatológicos e paradisiacos da colonização da América do Norte pelos pioneiros e da progressiva transformação do «Paraíso Americano», que deram origem ao mito do progresso infinito, ao optimismo americano e ao culto da juventude e da novidade. Depois, considerarei uma tribo brasileira, os Tupi-Guaranis que, na altura da descoberta da América do Sul, já tinham começado a cruzar o Oceano Atlântico em busca de um paraíso — certos grupos ainda hoje prosseguem essa busca.

Em Busca do Paraíso Terrestre

Cristóvão Colombo não tinha dúvidas de estar prestes a alcançar o Paraíso Terrestre. Ele acreditava que as correntes de

água doce que encontrara no Golfo de Pária provinham dos quatro rios do Jardim do Éden. Para Colombo, a busca do Paraíso Terrestre não era uma quimera. O grande navegador atribuía um significado escatológico a esta descoberta geográfica. O Novo Mundo representava mais que um novo continente aberto à propagação do Evangelho. O próprio facto da sua descoberta tinha uma implicação escatológica.

Com efeito, Colombo estava persuadido de que a profecia relativa à difusão do Evangelho através do mundo inteiro tinha de ser realizada antes do fim do mundo — que não vinha muito longe. No seu *Livro de Profecias*, Colombo afirmava que este acontecimento, a saber, o fim do mundo, seria precedido pela conquista do novo continente, a conversão dos pagãos e a destruição do Anticristo. E assumiu ele mesmo um papel fundamental neste drama grandioso, simultaneamente histórico e cósmico. Dirigindo-se ao Príncipe João, exclamou: «Deus fez-me mensageiro do novo céu e da nova terra de que falou no Apocalipse segundo São João, depois de ter falado dele pela boca de Isaías; e Ele mostrou-me onde encontrá-los»².

Foi nesta atmosfera messiânica e apocalíptica que as expedições transoceânicas e as descobertas geográficas que abalaram e transformaram radicalmente a Europa Ocidental tiveram lugar. Por toda a Europa, as pessoas acreditavam numa regeneração iminente do mundo, se bem que as causas e as razões para esta regeneração fossem múltiplas e muitas vezes contraditórias.

A colonização das duas Américas iniciou-se sob um signo escatológico: as pessoas acreditavam que chegara a altura de renovar o mundo cristão, e a verdadeira renovação era o regresso ao Paraíso Terrestre ou, no mínimo, o retomar da história sagrada, a reiteração dos acontecimentos prodigiosos mencionados na Bíblia. É por esta razão que a literatura do período, bem como os sermões, memórias e correspondência, abunda em alusões paradisíacas e escatológicas. Aos olhos dos Ingleses, por exemplo, a colonização da América mais não fazia que prolongar e aperfeiçoar uma história sagrada iniciada com a Reforma. Com efeito, a investida dos pioneiros em direcção ao Oeste continuava a marcha triunfal da sabedoria e da verdadeira religião do Oriente para o Ocidente. Já há algum tempo que os teólogos

² Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise* (Urbana, Ill. 1961), p. 40.

protestantes se sentiam inclinados a identificar o Oeste com o progresso espiritual e moral. Certos teólogos tinham transferido a Arca da Aliança de Abraão para os Ingleses. Como escreveu o teólogo anglicano William Crashaw, «O Deus de Israel é (...) o Deus da Inglaterra». Em 1583, Sir Humphrey Gilbert afirmou que se a Inglaterra tomara posse «de vastos e aprazíveis territórios», era sem dúvida graças ao facto de a palavra de Deus, isto é, a religião, que tivera início no Oriente, ter avançado gradualmente para Ocidente onde, acrescentava, «é muito provável que pare».

Simbolismo Solar

Este é um tema bastante frequente na literatura inglesa da época. O teólogo Thomas Burnet, no seu *Archaeologiae* (1692), escrevia: «O saber, como o sol, começou o seu Curso do *Oriente*, depois virou *para oeste*, onde há muito que nos regozijamos na sua luz». E o Bispo de Berkeley, no seu famoso poema que abre com estes versos, «Para oeste o curso do império se encaminha (...)», faz uso da analogia solar para exaltar o papel espiritual da Inglaterra³.

Ademais, Berkeley limitava-se a conformar-se com uma tradição europeia já com mais de dois séculos. Com efeito, o hermetismo e o simbolismo solar egípcios, ressuscitados por Marsilio Ficino e os humanistas italianos, conhecera uma extraordinária popularidade após as descobertas de Copérnico e Galileu, descobertas que para os contemporâneos ilustravam, acima de tudo, o triunfo do sol e do heliocentrismo. A investigação recente pôs a nu as implicações religiosas, as mais das vezes escondidas ou camufladas, da astronomia e da cosmografia do Renascimento. Para os contemporâneos de Copérnico e Galileu, o heliocentrismo era mais que uma teoria científica: assinalava a vitória do simbolismo solar sobre a Idade Média, isto é, a vindicação da tradição hermética — considerada venerável e primordial, com precedência sobre Moisés, Orfeu, Zoroastro, Pitágoras e Platão — sobre o provincianismo da Igreja medieval.

³ Ver os textos citados por Sanford, *ibid.*, pp. 52 e segs. Ver também George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought* (Nova Iorque, 1962), pp. 65 e segs.

O tema do simbolismo solar no Renascimento é demasiado complexo para que o consideremos aqui, mas esta breve alusão torna-se necessária para compreender a ênfase dada às analogias solares por autores que exaltavam a significação religiosa da colonização do Novo Mundo. Os primeiros colonos ingleses da América consideravam-se escolhidos pela Providência para estabelecerem uma «Cidade numa Montanha» que serviria de exemplo da verdadeira Reforma para toda a Europa. Tinham seguido o caminho do sol em direcção ao Oeste, continuando e prolongando de forma prodigiosa a tradicional passagem da religião e da cultura do Oriente para Ocidente. Eles viam um sinal da divina Providência no facto de a América ter estado oculta aos Europeus até à altura da Reforma. Os primeiros pioneiros não duvidavam de que o drama final da regeneração moral e da salvação universal se iniciaria com eles, visto que eram eles os primeiros a seguir o sol no seu curso em direcção aos jardins paradisíacos do Ocidente. Como escreveu o poeta anglicano George Herbert na sua *Church Militant*:

*Religion stands tip-toe in our land
Ready to pass to the American strand*⁴.

E esta «costa americana», como vimos já e continuaremos constantemente a observar adiante, estava carregada de qualidades paradisíacas. Ulrich Hugwald profetizara que, no seguimento da descoberta da América, a humanidade regressaria «a Cristo, à Natureza, ao Paraíso».

Mais que qualquer outra nação moderna, os Estados Unidos foram o produto da Reforma Protestante que procurava um Paraíso Terrestre no qual a reforma da Igreja viria a ser aperfeiçoada⁵. A relação entre a Reforma e a recuperação do Paraíso Terrestre chamou a atenção de grande número de autores, de Heinrich Bullinger a Charles Dumoulin. Para estes teólogos, a Reforma apressara a vinda da grande era de beatitude paradisíaca. É significativo o facto de o tema milenarista ter gozado da sua maior popularidade imediatamente antes da colonização

⁴ «A religião anda na nossa terra em ânsias/Para passar para a costa americana». Citado por Sanford, *Quest for Paradise*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 74. Ver também Williams, *Wilderness and Paradise*, pp. 99 e segs.; H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Nova Iorque, 1937).

da América e da revolução de Cromwell. Consequentemente, não nos surpreende notar que a doutrina religiosa mais popular nas colónias fosse a de que a América teria sido escolhida entre todas as nações da terra como o lugar da Segunda Vinda de Cristo, e de que o milénio, embora essencialmente de natureza espiritual, seria acompanhado por uma transformação paradisíaca da terra, como sinal exterior de perfeição interior. Como escreveu o eminente puritano Increase Mather, Presidente da Universidade de Harvard de 1685 a 1701: «quando o Reino de Cristo se tiver espalhado pela terra inteira, *esta Terra será restituída ao seu estado de Paraíso*»⁶.

O Paraíso Americano

Ademais, certos pioneiros viam já o Paraíso nas várias regiões da América. Viajando ao longo da costa da Nova Inglaterra, em 1614, John Smith comparou-a ao Éden: «céu e terra nunca combinaram melhor para formar um local para a habitação do homem (...) Coube-nos uma terra tão perfeita como Deus a fez». George Alsop apresenta Maryland como o único lugar semelhante ao «Paraíso Terrestre». As suas árvores, as suas plantas, os seus frutos, as suas flores, escreveu ele, falam em «Hieróglifos da nossa Situação Adâmica ou Primitiva». Outro escritor descobriu o «Éden futuro» na Georgia — uma região localizada na mesma latitude que a Palestina: «Essa *Canaan* prometida que foi indigitada pela escolha do próprio Deus, para abençoar os Trabalhos de um Povo preferido». Para Edward Johnson, Massachussets era o lugar «onde o Senhor criará um novo Céu e uma nova Terra». Também o puritano de Boston, John Cotton, informava os que se preparavam para se fazerem à vela de Inglaterra para Massachussets de que lhes era concedido um privilégio do Céu, graças ao «grande foral dado a *Adão* e à sua posteridade no Paraíso»⁷.

Mas isto reflecte apenas um aspecto da experiência milenarista dos pioneiros. Para muitos novos imigrantes, o Novo Mundo representava um deserto assombrado por seres demoníacos. Isto

⁶ Increase Mather, *Discourse on Prayer*, citado in Sanford, *Quest for Paradise*, pp. 82-83.

⁷ Textos citados in *ibid.*, pp. 83-85.

não diminuiu contudo a sua exaltação escatológica, pois era-lhes dito em sermões que as misérias presentes não eram senão uma provação moral e espiritual antes de chegarem ao Paraíso Terrestre que lhes fora prometido⁸. Os pioneiros consideravam-se na situação dos Israelitas depois de atravessarem o Mar Vermelho, tal como, aos seus olhos, a sua condição na Inglaterra e na Europa fora uma espécie de escravidão egípcia. Depois da terrível provação do deserto, entrariam em Canaan. Como escreveu Cotton Mather, «O Deserto que atravessamos para chegar à Terra Prometida está cheio de serpentes voadoras Ígneas»⁹.

Mas, mais tarde, uma nova ideia nasceu; a Nova Jerusalém seria, em parte, produzida pelo trabalho. Jonathan Edwards (1703-58) pensava que, através do trabalho, a Nova Inglaterra seria transformada numa espécie de «Paraíso na Terra». Vemos como o milenarismo dos pioneiros desemboca gradualmente na ideia de progresso. No primeiro estágio, foi estabelecida uma relação entre o paraíso e as possibilidades terrenas que se apresentam no Novo Mundo. Durante o estágio seguinte, a tensão escatológica foi reduzida pela omissão do período de decadência e miséria que precederia supostamente os «últimos Dias», e pelo facto de finalmente se chegar à ideia de um melhoramento progressivo e ininterrupto¹⁰.

Mas antes de a ideia americana de progresso ter cristalizado, o milenarismo dos pioneiros sofreu outras transformações. A primeira crise importante nesta escatologia puritana foi provocada pela luta entre as potências europeias pelo império colonial. Roma e as nações católicas foram identificadas com o Anticristo, de cuja destruição dependia o Reino futuro.

Houve uma altura particular em que a literatura colonial inglesa foi dominada por um único tema: a invasão da América pelo Anticristo, que ameaçava arruinar a esperança no glorioso triunfo de Cristo. Para John Winthrop, o primeiro dever da Nova Inglaterra era «erguer uma muralha contra o reino do Anticristo que os Jesuítas se preparam para estabelecer nestas regiões». Outros autores afirmavam que o Novo Mundo era um verdadeiro Paraíso antes da chegada dos Católicos.

⁸ Cf. Williams, *Wilderness and Paradise*, pp. 101 e segs., 108 e segs.

⁹ Sanford, *Quest for Paradise*, p. 87. Cf. também Williams, *Wilderness and Paradise*, p. 108.

¹⁰ Sanford, *Quest for Paradise*, p. 86.

Obviamente, a rivalidade entre as potências europeias pelo domínio dos impérios transatlânticos tinha em larga medida um carácter económico, mas era exacerbada por uma escatologia quase maniqueísta: tudo parecia estar reduzido a um conflito entre o Bem e o Mal. Os autores coloniais falavam da ameaça que os Franceses e Espanhóis ofereciam para as colónias inglesas como de um «novo cativoiro babilónico» ou «uma escravidão egípcia». Os Franceses e os Espanhóis eram tiranos, escravos do Anticristo. A Europa católica era apresentada como um mundo caído, um Inferno, por contraste com o Paraíso do Novo Mundo. Dizia-se «Céu ou Europa», como quem diz «Céu ou Inferno». As provações dos pioneiros no deserto da América tinham como principal objectivo a redenção do homem dos pecados carniais do Velho Mundo pagão¹¹.

O Regresso ao Cristianismo Primitivo

Enquanto o conflito entre Bem e Mal tomava forma concreta, aos olhos dos colonos, na luta entre Protestantismo e Catolicismo, a Inglaterra estava livre de um ataque. Mas, depois de 1640, começou a surgir uma tensão entre os colonos e a mãe pátria. Para os perfeccionistas das colónias, a Reforma inglesa era uma reforma imperfeita. Pior ainda, as práticas religiosas da Inglaterra eram consideradas obra do Anticristo. Na imagética apocalíptica colonial, a Inglaterra substituíra Roma. A consequência imediata desta substituição foi que os colonos — como povo escolhido — começaram a julgar a sua missão no deserto não só como a continuação de uma actividade religiosa tradicional, mas também como algo completamente novo. Esperançosos de renascerem longe do Inferno europeu, os colonos consideravam que estavam prestes a dar início ao estágio final da História. Em 1647, John Eliot, o apóstolo dos Índios, anunciava «A Aurora, se não o Nascer do Evangelho (...) na Nova Inglaterra»¹².

Esta linguagem indica a quebra profunda com o passado europeu. E é preciso esclarecer que esta quebra já tinha sido consumada muito antes da Revolução e da independência americanas. Em 1646, a Nova Inglaterra considerava-se um estado livre e

¹¹ *Ibid.*, pp. 89 e segs.

¹² Cf. *ibid.*, pp. 96 e segs.

não uma «colónia ou corporação da Inglaterra». As razões desta *prise de conscience* de autonomia eram, em primeiro lugar, religiosas. Cotton Mather esperava em Nova Inglaterra o regresso dos dias primitivos do Cristianismo. «Em resumo», escreveu ele, «a primeira idade foi a *Idade do Ouro*; para regressar a ela, um homem tem de tornar-se *protestante*, e devo mesmo acrescentar, *puritano*». Este regresso à Idade do Ouro do Cristianismo devia trazer consigo uma transfiguração da terra. Como declarava Increase Mather, a restauração da Igreja Primitiva transformaria a terra em paraíso¹³.

A quebra com a Inglaterra e com o passado europeu foi acentuada pelo facto de os pioneiros se prepararem para o milénio regressando à virtude da Igreja Primitiva. Para os Puritanos, a maior virtude cristã era a simplicidade. Por outro lado, a inteligência, a cultura, o saber, as maneiras, o luxo eram criação do Demónio. John Cotton escreveu: «Quanto mais cultos e inteligentes fordes, tanto mais prontos estareis para trabalhar para Satã». O complexo de superioridade dos pioneiros e dos missionários da Fronteira estava já em formação. Este regresso ao Cristianismo Primitivo que supostamente restauraria o paraíso na terra implicava também um desdenhar da erudição dos Jesuítas, bem como uma crítica da aristocracia inglesa — culta, elegante, sofisticada, acostumada ao poder e à autoridade. A extravagância ou o luxo no vestir tornaram-se o pecado *par excellence* do *gentleman*. No seu livro *Simple Cobbler of Aggawam* (1647) Nathanael Ward punha em contraste a vida simples e a superioridade moral dos colonos e os costumes corruptos da Inglaterra e tirava deste contraste a prova do progresso em direcção ao estado paradisíaco da Igreja Primitiva¹⁴.

Os colonos proclamavam a sua superioridade moral sobre os Ingleses reconhecendo, ao mesmo tempo, a sua própria inferioridade nas roupas e na cultura. Segundo Charles L. Sanford, a origem do complexo de superioridade americano — manifesto tanto na política externa como no esforço entusiástico de espalhar a «maneira de viver americana» pelo planeta inteiro — pode ser encontrada na actividade dos missionários de Fronteira¹⁵. Todo um simbolismo religioso floresceu em redor da Fronteira,

¹³ Textos citados in *ibid.*, p. 104.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 105 e segs.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 93 e segs.

prolongando até ao século XIX a escatologia dos pioneiros. As vastas florestas, a solidão das planícies infinitas, a beatitude da vida rural são colocadas em contraste com os pecados e vícios da cidade. Uma nova ideia surge: o paraíso americano foi infestado de forças demoníacas provenientes da Europa urbana. A crítica da aristocracia, do luxo e da cultura encontra-se agora subordinada à crítica das cidades e da vida urbana. Os grandes movimentos religiosos «revivalistas» começaram na Fronteira e só depois chegaram às cidades. E mesmo nas cidades, o «revivalismo» era mais popular entre os pobres que entre a população rica e educada. A ideia fundamental era que o declínio da religião fora causado por vícios urbanos, em especial a embriaguês e o luxo, comuns à aristocracia de origem europeia. Pois era óbvio que o Inferno era — e continuou a ser por muito tempo — «a maneira da Europa»¹⁶.

As Origens Religiosas do «American Way of Life»

Mas, conforme já fizemos notar, o milenarismo escatológico e a esperança no Paraíso Terrestre foram sujeitos no final a uma secularização radical. O mito do progresso e o culto da novidade e da juventude encontram-se entre as consequências mais dignas de nota. Contudo, mesmo em forma drasticamente secularizada, é possível detectar o entusiasmo religioso e as expectativas escatológicas que inspiram os antepassados. É que, em resumo, tanto os primeiros colonos como os imigrantes europeus posteriores viajaram para a América porque a consideravam *o país onde poderiam nascer de novo*, isto é, começar uma nova vida. A «novidade» que continua a fascinar os Americanos hoje em dia equivale a um desejo com sustentáculos religiosos. Na «novidade» espera-se uma «re-nascença»; busca-se uma nova vida.

Nova Inglaterra, Nova Iorque, New Haven — todos estes nomes expressam não só a nostalgia da terra nativa que para trás ficou como, acima de tudo, a esperança de que nessas terras e nessas novas cidades a vida conheça novas dimensões. E não apenas a vida: tudo neste continente que era considerado um paraíso

¹⁶ *Ibid.*, pp. 109 e segs.

terrestre tem de ser maior, mais belo, mais forte. Na Nova Inglaterra, descrita como sendo semelhante ao Jardim do Éden, as perdizes eram supostamente tão grandes que já não eram capazes de voar, e os perús gordos como cordeiros¹⁷. Este gosto americano pelo grandioso, igualmente religioso na sua origem, é partilhado ainda mais pelos espíritos mais lúcidos.

A esperança de nascer de novo para uma nova vida — e a expectativa de um futuro não apenas melhor, mas beatífico — também pode ser detectada no culto americano da juventude. Segundo Charles L. Sanford, desde a era da industrialização que os Americanos têm procurado cada vez mais a sua inocência perdida, nos seus filhos. O mesmo autor crê que a exaltação das coisas novas, que seguiu os pioneiros até ao *Far West*, fortificou o individualismo por oposição à autoridade, mas também contribuiu para a irreverência americana para com a história e a tradição¹⁸.

Terminaremos aqui estas reduzidas considerações acerca da metamorfose da escatologia milenarista dos pioneiros. Vimos que, ao partir em busca do Paraíso Terrestre do outro lado do oceano, os primeiros exploradores se encontravam conscientes de um papel importante na história da salvação; que a América, depois de ser identificada com o Paraíso Terrestre, se tornou o lugar privilegiado onde os Puritanos viriam a aperfeiçoar a Reforma, que tinha supostamente falhado na Europa; e que os imigrantes acreditavam ter escapado ao Inferno da Europa e esperavam um novo nascimento no Novo Mundo. Vimos igualmente até que ponto a América moderna é resultado destas esperanças messiânicas, desta confiança na possibilidade de alcançar o paraíso aqui na Terra, desta fé na juventude e na simplicidade da mente e da alma.

Poderíamos prosseguir esta análise e demonstrar como a longa resistência das *élites* americanas à industrialização do país, e a sua exaltação das virtudes da agricultura, podem ser explicadas pela mesma nostalgia do Paraíso Terrestre. Mesmo depois da urbanização e da industrialização terem triunfado em toda a parte, as imagens e os *clichés* preferidos dos pioneiros mantiveram o seu prestígio. Para provarem que a urbanização e a industrialização não implicavam necessariamente (como na Europa!) o vício, a pobreza e a dissolução dos costumes, os proprietários

¹⁷ Textos citados in *ibid.*, p. 111.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 112 e segs.

de fábricas multiplicaram as suas actividades filantrópicas construindo igrejas, escolas e hospitais. Era preciso a todo o custo tornar evidente que, longe de ameaçarem os valores espirituais e religiosos, a ciência, a tecnologia e a indústria garantiam o seu triunfo. Um livro que apareceu em 1842 intitulava-se *The Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery*. E poderia detectar-se a nostalgia do Paraíso, o desejo de voltar a encontrar essa «Natureza» dos seus antepassados, na tendência contemporânea para deixar a metrópole e procurar refúgio nos subúrbios — bairros luxuosos e tranquilos arranjados com o maior dos cuidados em paisagens paradisíacas.

Mas não nos cabe aqui apresentar uma análise da metamorfose do ideal milenarista americano. O que tem de ser realçado, como outros autores já o fizeram, é que a certeza da missão escatológica, e em especial a certeza de voltar a atingir a perfeição do Cristianismo primitivo e de restabelecer o Paraíso na terra, não é possível de ser facilmente esquecida. É muito provável que o comportamento do americano médio, hoje em dia, bem como a ideologia política e cultural dos Estados Unidos, reflita ainda as consequências da certeza puritana de ter sido chamado a restabelecer o Paraíso Terrestre.

A Nostalgia Adâmica dos Escritores Americanos

Pode detectar-se uma escatologia semelhante naquilo a que se pode chamar a revolta contra o passado histórico, uma revolta que é abundantemente ilustrada por quase todos os escritores americanos importantes dos primeiros dois-terços do século XIX. Os elementos paradisíacos — pelo menos os de origem judaico-cristã — encontram-se agora mais ou menos sofreados, mas encontramos um anseio por, e uma exaltação de, um novo começo, uma inocência «adâmica», uma plenitude beatífica que precede a história. No seu livro *The American Adam* (1955), R.W.B. Lewis reuniu grande número de citações esclarecedoras, onde há muito por onde escolher. Em «O Holocausto da Terra», uma fantasia composta em 1844, Nathaniel Hawthorne apresenta a visão de uma figueira cósmica que destrói os braços das famílias aristocráticas antigas, os mantos e ceptros da realeza e outros símbolos de instituições antigas e, finalmente, todo o conjunto da literatura e da filosofia europeias. «Agora», declara o celebrante

principal, «libertar-nos-emos do peso dos pensamentos de homens mortos»¹⁹. E em *The House of the Seven Gables* (1850), uma das personagens, Holgrave, exclama: «Nunca, mas nunca, nos libertaremos nós deste Passado? Pesa sobre o presente como o corpo morto de um gigante!» Ele queixa-se de que «lemos em livros de homens mortos! Rimos das piadas de homens mortos e choramos pelo patético de homens mortos!» Hawthorne lamenta, através do seu porta-voz Holgrave, que os edifícios públicos — «as nossas capitais, parlamentos, tribunais, câmaras municipais e igrejas» — sejam construídos «de materiais tão permanentes como a pedra ou o tijolo. Melhor fora que se desfizessem em ruínas de vinte em vinte anos ou coisa assim, como sugestão para que as pessoas examinassem e reformassem as instituições que simbolizam» (Lewis, *American Adam*, pp. 18-19).

Encontramos a mesma encolerizada rejeição do passado histórico em Thoreau. Todos os objectos, valores e símbolos associados com o passado deviam ser queimados. «Vejo a Inglaterra de hoje», escreve Thoreau, «como um velho cavalheiro que viaja com uma bagagem imensa, refugo que se acumulou ao longo dos anos e que ele não tem a coragem de queimar» (*ibid.*, pp. 21-22). Lewis mostra como a imagem de um Adão americano era persistente, como era profunda a crença de que, na América, a humanidade tem a hipótese única de começar a história de novo.

A nostalgia adâmica sobrevive também, numa forma camuflada, entre muitos escritores do período. Thoreau ilustra admiravelmente o que pode significar uma «vida adâmica». Ele considerava o seu banho matinal no tanque «um exercício religioso e uma das melhores coisas que fiz» (*ibid.*, p. 22). Era, para ele, um rito de renascimento. O amor de Thoreau pelas crianças tem igualmente um carácter «adâmico»: «toda a criança reinicia o mundo», escreve ele, talvez inconsciente da grande descoberta que fazia.

Este anseio pelo «adâmico», pelo primordial, reflecte um tipo de mentalidade «arcaica», que resiste à história e exalta a «sacralidade» da vida e do corpo. Whitman, que se chama a si mesmo

¹⁹ Citado por R.W.B. Lewis, *The American Adam* (Chicago, 1955), p. 14. Já em 1789, numa carta escrita em Paris, Thomas Jefferson afirmava solenemente que «a terra pertence em usufruto aos vivos, que os mortos não têm nem poder nem direitos sobre ela» (*ibid.*, p. 16).

«Chantre de canções adâmicas», declara que o aroma do seu corpo é «mais requintado que a oração» e a sua cabeça é «mais que as igrejas, as bíblias e todos os credos» (*ibid.*, p. 43). Lewis reconhece judiciosamente um «narcisismo adâmico» em proclamações tão extáticas: «Se adoro uma coisa mais que qualquer outra, há-de ser a extensão do meu próprio corpo»; ou «Divino sou, por dentro e por fora, e santo me torno seja o que for que eu toque» — proclamações extáticas que recordam alguns textos tântricos. Lewis detecta também em Whitman o tema paradigmático — o passado está morto, é um cadáver — mas «na visão de Whitman o passado fora tão eficientemente queimado que, para todos os fins práticos, estava completamente esquecido» (*ibid.*, p. 44). Existia para Whitman e para os seus contemporâneos uma esperança geral de que o homem nascesse de novo numa sociedade nova, de que, como diz Lewis, «a raça partisse para um novo começo na América» (*ibid.*, p. 45). Whitman exprime com força e fascínio a obsessão contemporânea pelo primordial, o começo absoluto. Ele gostava de «recitar Homero enquanto caminhava à beira do Oceano» (*ibid.*, p. 44) porque Homero pertencia ao *primordium*; não era um produto da história — ele *fundara* a poesia europeia.

Mas a reacção contra esta nova versão do mito paradisíaco tinha de surgir. O velho Henry James, o pai de William e de Henry, afirmava ousadamente que «o primeiro e o mais alto serviço que Eva presta a Adão é expulsá-lo do Paraíso» (*ibid.*, p. 58). Por outras palavras, só depois de perder o Paraíso é que o homem começou a tornar-se ele mesmo: aberto à cultura, perfectível, dando criativamente sentido e valor à existência humana, à vida e ao mundo. Mas a história desta desmitologização da nostalgia paradisíaca e adâmica americana afastar-nos-ia muito do tema da nossa discussão.

Os Guaranis em Busca do Paraíso Perdido

Em 1912, o etnólogo brasileiro Curt Nimuendaju encontrou ao longo da costa, perto de São Paulo, um grupo de índios guaranis que tinham ali parado na sua busca do Paraíso Perdido.

Dançaram incansavelmente durante vários dias na esperança de que os seus corpos se tornassem leves através do movi-

mento contínuo e fossem capazes de voar até ao céu para a casa da «Nossa Avó» que espera pelos seus filhos no Oriente. Desapontados, mas com a sua fé intacta, regressaram, convencidos de que, ataviados com roupas europeias e alimentados com comida europeia, se tinham tornado demasiado pesados para a aventura celestial²⁰.

Esta busca do Paraíso Perdido era a mais recente de uma série de migrações empreendidas pelos Guaranis ao longo de muitos séculos. A primeira tentativa para encontrar o «País Amado» data de 1515²¹. Mas foi especialmente entre 1539 e 1549 que uma grande migração do grupo Tupinamba para a terra do «Grande Antepassado» teve lugar. Tendo partido da região de Pernambuco, escreve Alfred Métraux, estes índios chegaram ao Perú,

onde se encontraram com certos conquistadores espanhóis. Estes índios tinham atravessado praticamente todo o continente sul-americano no seu ponto mais largo em busca da «Terra da Imortalidade e do Repouso Eterno». Aos Espanhóis relataram estranhas histórias de cidades semi-imaginárias cheias de ouro; e as histórias deles, provavelmente tingidas pelos seus sonhos pessoais, inflamaram a imaginação dos Espanhóis e determinaram em grande parte a infeliz expedição de Pedro de Ursua, dito conquistador do Eldorado. Os Espanhóis e os Índios andavam em busca da mesma quimera, sendo a principal diferença que os Índios aspiravam a uma felicidade eterna, ao passo que os Espanhóis procuravam adquirir, à custa de grande sofrimento, os meios para uma felicidade transitória²².

Nimuendaju reuniu uma documentação muito rica sobre estas fabulosas peregrinações das tribos Guaranis em busca da «Terra-sem-Mal». Alfred Métraux e Egon Schaden completaram e forneceram subsequentemente uma informação mais pormenori-

²⁰ Alfred Métraux, «Les Messies de l'Amérique du Sud», *Archives de Sociologie des Religions*, 4 (1957): 108-12. Ver p. 151 para referência ao texto.

²¹ Egon Schaden, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer», *Staden-Jehrbuch*, 3 (São Paulo, 1955): 51-62. Ver p. 151 para referência ao texto.

²² Alfred Métraux, «Les Messies», p. 109

zada²³. Esta busca colectiva do Paraíso durou cerca de quatro séculos, e pode sem dúvida classificar-se entre os fenómenos religiosos mais singulares do Novo Mundo. Com efeito, os movimentos descritos por Nimuendaju em 1912 ainda continuam hoje, mas só uma tribo guarani, os Mbuas, continua em busca do Paraíso para Oriente; as outras acreditam que o Paraíso se encontra no centro da terra e no zénite²⁴.

Teremos ocasião de voltar às diferentes localizações e topografias do Paraíso. De momento, seleccionemos uma característica da religião de todas as tribos tupi-guaranis: o papel considerável desempenhado por xamãs e profetas. Foram eles que, seguindo certos sonhos ou visões, puseram em movimento e conduziram as expedições para a Terra-sem-Mal. Mesmo nas tribos que não se encontravam consumidas pela paixão da busca do Paraíso, os xamãs conseguiram estimular toda a população por meio da utilização de certas imagens tipicamente paradisíacas ao relatar os seus sonhos e êxtases. Um jesuíta quinhentista escreveu a propósito dos Tupinambás:

Os xamãs convencem os índios a não trabalharem, a não irem para os campos, prometendo-lhes que as colheitas crescerão sozinhas, que a comida em vez de escassear encherá as suas cabanas, e que as pás revirarão o solo sozinhas, as

²³ Curt Nimuendaju, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apocucua-Guarani», *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 284-403; Alfred Métraux, «Migrations historiques des Tupi-Guaranis», *Journal de la Société des Américanistes*, n.s. 19 (1927): 1-45; Alfred Métraux, «The Guarani», Bureau of American Ethnology, Boletim 143: *Handbook of South American Indians*, 3 (1948): 69-94; Alfred Métraux, «The Tupinamba», *ibid.*, pp. 95-133; Alfred Métraux, *Religions et magies d'Amérique du Sud* (Paris, 1967), pp. 11-41; Egon Schaden, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer» (cf. nota 21); Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim n.º 188 (São Paulo, 1954), pp. 185-204; Egon Schaden, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer», *XXXth International Congress of Americanists* (Cambridge, 1952), pp. 179-86. Cf. também Maria Isaura Pereira de Queiroz, «L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens», *Archives de Sociologie des Religions*, 5 (1958): 3-30; Wolfgang H. Lindig, «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apocucua-Guarani», in Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlim, 1961), pp. 19-40; Rene Ribeiro, «Brazilian Messianic Movements», in *Millennial Dreams*, ed. Thrupp, pp. 55-69.

²⁴ Schaden, «Der Paradiesmythos», p. 152 e *Aspectos fundamentais*, p. 186.

flechas caçarão para os seus donos e capturarão numerosos inimigos. Predizem que o velho voltará a ser jovem²⁵.

Reconhecemos aqui a síndrome paradisíaca da Idade do Ouro. Para apressar a sua chegada, os Índios renunciavam a todas as actividades profanas e dançavam dia e noite, estimulados pelos seus profetas. Como veremos adiante, a dança é o meio mais eficaz de chegar ao êxtase ou, pelo menos, de chegar mais perto da divindade.

Mais que outras populações arcaicas, os Tupi-Guaranis estavam ávidos de receber revelações de seres sobrenaturais através dos sonhos dos xamãs. Mais que as suas tribos vizinhas, os Tupi-Guaranis faziam todo o possível por manter contacto permanente com o mundo sobrenatural, de modo a receberem a tempo as instruções indispensáveis para alcançarem o Paraíso. De onde provém esta singular sensibilidade religiosa — esta obsessão pelo Paraíso, este medo de não compreender as mensagens divinas a tempo e, conseqüentemente, enfrentar o risco de perecer na catástrofe cósmica iminente?

O Fim do Mundo

A resposta a esta pergunta pode ser encontrada nos mitos. Na mitologia de todas as tribos Guaranis que ainda sobrevivem no Brasil, existe a tradição de que um fogo ou um dilúvio destruiu por completo um mundo anterior — e de que a catástrofe se repetirá num futuro mais ou menos próximo. A crença numa catástrofe futura é, no entanto, rara entre os outros grupos tupi²⁶. Deverá isto ser considerado uma influência cristã? Não necessariamente. Ideias semelhantes foram atestadas entre muitos outros povos arcaicos. E, o que é mais importante, em certos casos é difícil dizer se a catástrofe cósmica teve lugar no passado ou se se repetirá no futuro; isto porque a gramática das respectivas línguas não faz distinção entre passado e futuro²⁷. Finalmente,

²⁵ Citado por Métraux, «Les Messies», p. 108.

²⁶ Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 187. A crença numa catástrofe futura é atestada entre os Txiriguano (Métraux); Mundurukú (R.P. Albert Kruse, *Anthropos* [1951], p. 922); Tukuna (Nimuendaju, *The Tukuna* [Berkeley e Los Angeles, 1952], pp. 137-39).

²⁷ Cf. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (Nova Iorque, 1963), pp. 55 e segs.

temos de recordar um mito Tukuna segundo o qual a catástrofe futura será obra do herói civilizador Dyof. Este último fica supostamente ofendido com a mudança das tradições tribais como resultado do contacto com cristãos brancos. Esta crença é parcialmente comparável à dos Guaranis. Ora é difícil conceber que um mito que anuncia o fim iminente do mundo por causa das influências culturais dos brancos tenha uma origem cristã.

Seja como for, o fim do mundo não é imaginado da mesma maneira pelas várias tribos guaranis. Os Mbuas esperam um dilúvio iminente, um incêndio de proporções cósmicas ou umas trevas indefinidamente prolongadas por toda a terra. Para os Nandevás, a catástrofe será provocada pela explosão da terra, sendo esta concebida como um disco. Finalmente, os Kaiovás imaginam que o fim do mundo será provocado por monstros — cavalos voadores e macacos que caçam com flechas chamejantes²⁸. Importa realçar que a representação e a busca do Paraíso estão directamente relacionadas com o medo da catástrofe iminente. As migrações foram postas em movimento pelo desejo e a esperança de atingir a Terra-sem-Mal antes do apocalipse. Até os nomes dados pelas várias tribos guaranis ao Paraíso transmitem a noção de que este é o único lugar onde se está livre da destruição universal. Os Nandevás chamam-lhe *yvy-nomimybéré*, «a terra onde nos escondemos»; isto é, o lugar onde se pode encontrar refúgio durante o cataclismo. O Paraíso também é chamado *yvy-mará-ey*, a «Terra-sem-Mal», ou simplesmente *yváy*, «Céu». O Paraíso é o único lugar onde não há que ter medo — e os seus habitantes não conhecem a fome, a doença nem a morte²⁹.

Voltaremos em breve à estrutura do Paraíso e aos meios de o alcançar. Mas, primeiro, temos de considerar as razões que, segundo os Guaranis, conduzem inevitavelmente ao fim do mundo. Contrariamente a uma crença muito espalhada, partilhada quer pelo Judaísmo quer pelo Cristianismo, o fim do mundo não é a consequência dos pecados da humanidade. Para os Guaranis, a humanidade, bem como a própria terra, está cansada de viver e aspira ao repouso. Nimuendaju crê que as ideias dos Apocuvás sobre a aniquilação do mundo são o produto do que ele

²⁸ Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 187; «Der Paradiesmythos», pp. 152-53 (cf. n. 21); XXXth International Congress of Americanists, p. 180 (cf. n. 23).

²⁹ Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 189.

chama «pessimismo índio»³⁰. Um dos seus informadores contou-lhe: A terra está hoje velha, e a nossa raça deixará de se multiplicar. Vamos ver outra vez os mortos, as trevas cairão, os morcegos tocar-nos-ão, todos os que ficarem na terra verão o seu fim»³¹. É a ideia de uma fadiga cósmica, uma exaustão universal. Nimuendaju também refere as experiências extáticas de certo xamã: num momento de êxtase na presença do Deus supremo, Nanderuvuvu, ele ouvira a Terra pedir ao Senhor que pusesse fim às suas criações. «Estou exausta», suspirava a Terra. «Estou cheia com os cadáveres que devorei. Deixa-me repousar, Pai. As águas também imploraram ao Criador que lhes concedesse repouso, e as árvores (...), e o mesmo fez toda a Natureza»³².

É raro encontrar na literatura etnográfica uma expressão tão comovente de fadiga cósmica e nostalgia do repouso final. É verdade que os índios encontrados por Nimuendaju, em 1912, estavam exaustos após três ou quatro séculos de vida errante e danças contínuas em busca do Paraíso. Nimuendaju crê que a noção do fim do mundo é uma noção nativa e nega a possibilidade de uma potencial influência cristã. Ele considera o pessimismo dos Guaranis como um dos resultados da conquista portuguesa — consequência em especial do terror posto à solta pelos caçadores de escravos. Alguns estudiosos puseram recentemente em questão a interpretação de Nimuendaju³³. De facto, podemos interrogar-nos se aquilo a que Nimuendaju chama «pessimismo índio» não tem raízes originárias numa crença muito espalhada entre os povos primitivos, que se pode resumir da forma seguinte: o mundo está em degeneração em virtude do simples facto de existir, e tem de ser regenerado periodicamente, isto é, criado de novo; o fim do mundo é, assim, necessário para que uma nova criação possa ter lugar³⁴.

É provável que uma crença semelhante fosse partilhada pelos Apapocuva-Guaranis antes da conquista portuguesa e da propaganda cristã. O choque dos conquistadores deve ter certamente agravado e intensificado o desejo de fugir a um mundo de mi-

³⁰ Nimuendaju, «Die Sagen», p. 335.

³¹ *Ibid.*, p. 339.

³² *Ibid.*, p. 335.

³³ Ver, por exemplo, Lindig, «Wanderungen der Tupi-Guarani», p. 37.

³⁴ Cf. Eliade, *Myth and Reality*, pp. 54 e segs.

séria e sofrimento — mas não foi o choque da conquista portuguesa que criou este desejo. Como muitas outras populações arcaicas, os Guaranis ansiavam por viver num cosmos puro, novo, rico e abençoado. O Paraíso que eles procuravam é o mundo restituído à sua beleza e glória primevas. A «Terra-sem-Mal», ou a casa de Nande («A Nossa Avó») existe aqui na terra. É difícil de alcançar, mas está localizada neste mundo. Embora pareça até certo ponto sobrenatural — visto implicar dimensões paradisíacas (por exemplo, a imortalidade) — a Terra-sem-Mal não pertence ao Além. Nem sequer se pode dizer que é invisível; encontra-se simplesmente muito bem escondida. Chega-se lá não — ou, mais precisamente, não só — em alma ou espírito, mas em carne e osso. As expedições colectivas empreendidas em busca do Paraíso tinham precisamente esse objectivo: chegar à Terra-sem-Mal antes da destruição do mundo, instalar-se no Paraíso e gozar de uma existência beatífica enquanto o cosmos exausto e não regenerado aguardava o seu fim violento.

A Terra-sem-Mal

O Paraíso dos Guaranis é, pois, um mundo simultaneamente real e transfigurado, onde a vida prossegue de acordo com o mesmo modelo familiar, mas fora do Tempo e da História, isto é, sem miséria nem doença, sem pecados nem injustiça, e sem idade. Este Paraíso não é de um domínio «espiritual»: se hoje, de acordo com as crenças de algumas tribos, só se lá pode chegar depois da morte, isto é, como «espírito», em tempos anteriores os homens deviam lá ter chegado *in concreto*. O Paraíso possui assim um carácter paradoxal: por um lado, corresponde ao contrário deste mundo — pureza, liberdade, beatitude, imortalidade e tudo o mais; por outro, é concreto, isto é, não «espiritual», e encontra-se incluído neste mundo, visto ter uma realidade e identidade geográficas. Por outras palavras, Paraíso, para os índios tupi-guaranis, corresponde ao mundo perfeito e puro do «começo», quando acabara de ser terminado pelo Criador e quando os antepassados das tribos actuais viviam entre os deuses e heróis. Com efeito, o mito original do Paraíso falava apenas de uma espécie de Ilha dos Bem-Aventurados, no meio do oceano, onde a morte era desconhecida, e onde se chegava por meio de uma corda ou por meio semelhante. (Notemos de

passagem que imagens de corda, ou liana, ou de degraus são frequentemente utilizadas para representar a passagem de um modo de estar a outro — do mundo profano para o sagrado). No princípio, procurava-se a Ilha fabulosa para atingir a imortalidade lutando por viver em comunhão espiritual com os deuses; não se procurava um refúgio para uma catástrofe cósmica iminente³⁵. A transformação apocalíptica do mito do Paraíso teve lugar mais tarde, talvez como resultado da influência jesuítica³⁶, ou simplesmente porque os Guaranis, como tantos outros povos primitivos, achavam que o mundo envelhecera demasiado e tinha de ser destruído e criado de novo.

A concepção fundamental da religião dos Guaranis — a concepção donde deriva a certeza de se poder atingir o paraíso *in concreto* — está resumida no termo *aguydjé*. Esta palavra pode ser traduzida como «felicidade suprema», «perfeição» e «vitória». Para os Guaranis, *aguydjé* constitui a meta e objectivo de toda a existência humana. Alcançar *aguydjé* significa conhecer a beatitude paradisíaca concretamente num mundo sobrenatural. Mas este mundo sobrenatural é acessível antes da morte, e é acessível a qualquer membro da tribo, desde que siga o código moral e religioso tradicional.

Graças ao recente trabalho de Schaden, possuímos agora uma informação pormenorizada referente à representação do Paraíso entre as várias populações guarani³⁷. Assim, por exemplo, os Nandevas mantêm duas concepções distintas: uma é peculiar aos Nandevas que iniciaram as migrações há muito tempo e não alcançaram a Terra-sem-Mal; a outra pertence exclusivamente aos Nandevas que não partiram em viagens destas. Os que buscavam o Paraíso sem o encontrarem — e que terminaram as suas viagens há uns dez anos quando chegaram à costa — deixaram de acreditar que o Paraíso se encontra do outro lado do Oceano. Situam-no no zénite e crêem que não pode ser alcançado antes da morte.

³⁵ Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 188.

³⁶ Nas suas publicações mais recentes («Der Paradiesmythos», p. 153 e XXXth *International Congress of Americanists*, p. 181), Egon Schaden calcula que a transformação apocalíptica do mito do paraíso é provavelmente devida a influência jesuíta.

³⁷ Schaden, *Aspectos fundamentais*, pp. 189 e segs., «Der Paradiesmythos», pp. 154 e segs. (cf. n. 21).

As outras populações Nandeva, que não partiram nestas viagens até ao oceano, crêem que o mundo está condenado à destruição pelo fogo, mas não consideram a catástrofe iminente. O lugar do refúgio é o Paraíso, concebido como uma espécie de Ilha dos Bem-Aventurados no meio do oceano. Desde que pratique certos rituais, especialmente danças e canções, o homem pode atingir a ilha em carne e osso, isto é, antes de morrer. Mas há que conhecer o caminho — e este conhecimento encontra-se quase completamente perdido hoje em dia. Nos tempos antigos, podia encontrar-se o caminho porque as pessoas tinham confiança em Nanderykey, o herói civilizador: este último vinha ao encontro dos seres humanos e guiava-os até à Ilha paradisíaca. Hoje, o Paraíso pode ser alcançado apenas «em espírito», depois da morte.

Segundo informações dadas por um xamã (*nanderu*) a Egon Schaden, a Ilha paradisíaca «assemelha-se mais ao céu que à terra». Há um grande lago no centro e, no meio do lago, uma cruz alta. (A cruz representa muito provavelmente uma influência cristã — mas a ilha e o lago pertencem à mitologia nativa). A Ilha é rica em frutos e os habitantes não trabalham, passam o tempo a dançar. Nunca morrem. A ilha não é a terra dos mortos. As almas dos defuntos chegam lá, mas não ficam lá; continuam a sua jornada. Nos tempos antigos, era fácil chegar à Ilha. Segundo outra informação, igualmente recolhida por Schaden, o mar recuava supostamente diante daqueles que tinham fé e formava uma ponte sobre a qual podiam passar. Na Ilha ninguém morria. Era na verdade, uma «terra santa»³⁸.

Mais interessante ainda é a representação do Paraíso entre os Mbuas, o único grupo guarani que continua hoje com os olhos postos na costa em busca da Terra-sem-Mal. De todas as populações guarani, o mito do Paraíso tem o papel mais importante entre os Mbuas. Este facto é altamente significativo na medida em que os Mbuas não estiveram de todo sujeitos à influência das missões jesuítas³⁹. O Paraíso dos Mbuas não é concebido como um refúgio seguro de um cataclismo futuro. É um jardim fabuloso, rico em frutos e caça, onde os homens continuam a sua existência terrena. Chega-se ao Paraíso levando uma vida justa e piedosa em conformidade com os preceitos tradicionais.

³⁸ Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 192.

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

A «Estrada» para chegar aos Deuses

Entre o terceiro grupo guarani, os Kaiovás, que há algumas décadas ainda continuavam a viajar até ao Atlântico, existe esta peculiaridade: a importância do Paraíso aumenta em períodos de crise. Nessa altura, os Kaiovás dançam noite e dia, sem parar, para acelerarem a destruição do mundo e obterem a revelação do caminho que conduz à Terra-sem-Mal. Dança, revelação, estrada para o Paraíso — estas três realidades religiosas andam juntas; são, além do mais, características de todas as tribos guarani, e não apenas dos Kaiovás. A imagem e o mito da «estrada» — isto é, da passagem deste mundo para o mundo santo — tem um papel considerável. O xamã (*nanderu*) é um especialista da «estrada»: é ele que recebe instruções sobrenaturais que lhe permitem guiar a tribo nas suas prodigiosas vagabundagens. No mito tribal dos Nandevas, a Mãe Primordial percorrerá pessoalmente o mesmo caminho quando partiu em busca do Pai dos Gémeos. Durante a oração, ou depois da morte, ao atravessar regiões celestiais, a alma segue a mesma «estrada» misteriosa e paradoxal, pois é tanto natural como sobrenatural.

Quando Egon Schaden lhes pediu que traçassem esta «estrada» prestigiosa, os Kaiovás desenharam a estrada tomada pelo xamã nas suas frequentes jornadas ao céu⁴⁰. Todos os povos guarani falam de si como *tapédja*, isto é, «povo de peregrinos e viajantes». As danças nocturnas são acompanhadas por orações e todas estas orações são nem mais nem menos que «estradas» que conduzem aos deuses. «Sem uma estrada», confiou um dos informadores de Schaden, «não se pode chegar ao lugar que se deseja»⁴¹. Assim, para os Kaiovás, a «estrada» para o mundo dos deuses simboliza toda a sua vida religiosa. O homem necessita de uma «estrada» para comunicar com os deuses e para chegar ao seu destino. Só em alturas de crise é que a busca desta «estrada» é carregada de elementos apocalípticos. Eles dançam então noite e dia para encontrar urgentemente a «estrada» que conduz ao Paraíso. Dançam freneticamente, pois o fim do mundo está próximo e só no Paraíso se pode ser salvo. Mas durante o resto do tempo, em períodos menos dramáticos, a «estrada» continua a ter o papel central na vida dos Guaranis. Só no acto de procurar

⁴⁰ *Ibid.*, p. 199.

⁴¹ *Ibid.*.

e seguir a estrada que leva às proximidades dos deuses é que um guarani crê ter cumprido a sua missão na terra.

A Originalidade do Messianismo Guarani

Concluamos esta breve apresentação do messianismo guarani com mais algumas observações gerais. Notamos, em primeiro lugar que, em contraste com os movimentos proféticos das tribos norte-americanas, o messianismo guarani não é a consequência do choque cultural dos conquistadores europeus e da desorganização de estruturas sociais⁴². O mito e a busca da Terra-sem-Mal existia entre os Tupi-Guaranis muito antes da chegada dos Portugueses e dos primeiros missionários cristãos. O contacto com os conquistadores exacerbou a busca do Paraíso, deu-lhe um carácter urgente e trágico — ou até pessimista — de uma fuga desamparada de uma catástrofe cósmica iminente, mas não foi o contacto com os conquistadores que inspirou essa busca. Ademais, não estamos a tratar de tribos no meio de uma crise de aculturação, como os aborígenes da América do Norte, que durante dois séculos tinham sido assolados periodicamente por movimentos proféticos e messiânicos. A cultura e sociedade dos Guaranis não era nem desorganizada nem hibridizada.

Este facto não deixa de ser importante para a compreensão dos fenómenos proféticos e messiânicos em geral. A importância do contexto histórico, social e económico no nascimento e propagação de movimentos messiânicos tem sido muito realçada, e com razão. As pessoas aguardam o fim do mundo ou uma renovação cósmica ou a Idade do Ouro, especialmente em tempos de profunda crise; anunciam a chegada iminente de um Paraíso terrestre para se defenderem contra o desespero provocado pela extrema miséria, a perda de liberdade e o colapso de todos os valores tradicionais. Mas o exemplo dos Tupi-Guaranis demonstra que é possível colectividades inteiras partirem em busca do Paraíso, e continuarem essa busca durante séculos, sem crises sociais como estímulo. Como já indicámos, este Paraíso não é sempre concebido como um Além puramente «espiritual»; pertence a este mundo, a um mundo real transformado pela fé. Os Guaranis c'esejavam viver como os seus antepassados míticos

⁴² Cf. de Queiroz, «L'influence du milieu social interne», pp. 22 e segs.

viviam no princípio do mundo — em termos judaico-cristãos, viver como Adão, antes da Queda, vivia no Paraíso. Não se trata de uma ideia absurda e peculiar. Em determinada altura da sua história, muitos outros povos primitivos acreditavam ser possível regressar periodicamente aos primeiros dias da Criação — ser possível viver num mundo perfeito e acabado de nascer, tal como tinha sido antes de ser consumido pelo Tempo e aviltado pela História.

A INICIAÇÃO E O MUNDO MODERNO*

Para uma Definição

O termo iniciação no sentido mais geral designa um corpo de ritos e ensinamentos cujo objectivo é produzir uma modificação radical do estatuto religioso e social da pessoa que vai ser iniciada. Em termos filosóficos, a iniciação é equivalente a uma mutação ontológica da condição existencial. O noviço emerge da sua provação como um ser totalmente diferente: tornou-se *outro*. Falando de forma geral, há três categorias, ou tipos, de iniciação¹.

*Este capítulo é uma tradução e revisão de um estudo originalmente intitulado «L'Initiation et le monde moderne» (© 1965 Mircea Eliade), que apareceu em *Initiation*, ed. C.J. Bleeker (Leiden, 1965), pp. 1-14. Este volume é uma recolha de trabalhos apresentados num simpósio sobre a iniciação que teve lugar em Estrasburgo, França, em Setembro de 1964.

Fui convidado para dar a conferência introdutória sobre o tema da iniciação e decidi apresentar primeiro a função e significado da iniciação em sociedades arcaicas e tradicionais e examinar a seguir o progresso assinalado pela investigação recente, revendo especialmente as contribuições dos psicólogos, historiadores da cultura e críticos literários. É minha convicção que o estudo do complexo fenómeno designado pelo termo iniciação ilustra de maneira exemplar os benefícios da colaboração entre estudiosos pertencentes a disciplinas diferentes.

¹ Ver Mircea Eliade, *Birth and Rebirth* (Nova Iorque, 1958), (Tradução francesa: *Naissances Mystiques* [Paris, 1959]).

A primeira categoria compreende os rituais colectivos cuja função é efectuar a transição da infância ou adolescência para a idade adulta, e que são obrigatórios para todos os membros de uma sociedade particular. A literatura etnológica chama a estes rituais «ritos da puberdade», «iniciação tribal» ou «iniciação num grupo etário».

A segunda categoria inclui todos os tipos de ritos de entrada numa sociedade secreta, um *Bund*, ou uma confraternidade. Estas sociedades fechadas são limitadas a um sexo e são extremamente ciosas dos seus segredos. A maior parte delas são masculinas, constituindo fraternidades secretas (*Männerbünde*), mas existem também algumas sociedades femininas. Contudo, no mundo mediterrânico e do Próximo Oriente, os Mistérios eram abertos a ambos os sexos. Embora difiram um pouco em tipo, ainda podemos classificar os Mistérios greco-orientais na categoria das fraternidades secretas.

Finalmente, há uma terceira categoria de iniciação, o tipo que ocorre em relação com uma vocação mística. Ao nível das religiões primitivas, a vocação seria a do feiticeiro ou xamã. Uma característica específica desta terceira categoria é a importância da experiência pessoal. Posso acrescentar que a iniciação em sociedades secretas e as iniciações de tipo xamanístico têm muito em comum. O que as distingue, em princípio, é o elemento extático, que tem grande importância na iniciação xamanística. Posso também acrescentar que há uma espécie de denominador comum entre todas estas categorias de iniciação, tendo como resultado que, de certo ponto de vista, todas as iniciações são muito semelhantes.

Ritos da Puberdade

A iniciação tribal introduz o noviço no mundo dos valores espirituais e culturais e torna-o um membro responsável da sociedade. O jovem aprende não só os padrões de comportamento, as técnicas e as instituições dos adultos, mas também os mitos e as tradições sagradas da tribo, os nomes dos deuses e a história das suas obras; acima de tudo, ele aprende as relações místicas entre a tribo e seres sobrenaturais tal como essas relações foram estabelecidas no começo do tempo. Em muitos casos, os ritos de puberdade implicam, de uma forma ou de outra, a re-

velação da sexualidade. Em resumo, através da iniciação, o candidato passa para além do modo de estar «natural» — o da criança — e ganha acesso ao modo cultural; isto é, é iniciado nos valores espirituais. Em muitos casos, por ocasião dos ritos de puberdade, a comunidade inteira é religiosamente regenerada, pois os ritos são as repetições de operações e acções executadas por seres sobrenaturais no tempo mítico.

Qualquer iniciação etária exige um certo número de testes e provações mais ou menos dramáticos: separação da mãe, isolamento no bosque sob supervisão de um instrutor, proibição de comer certos alimentos vegetais e animais, supressão de um incisivo, circuncisão (seguida nalguns casos de subincisão), escarificação, etc. A súbita revelação de objectos sagrados (totemes, imagens de seres sobrenaturais, etc.) também constitui uma prova iniciatória. E, em muitos casos, a iniciação da puberdade implica uma morte ritual seguida de uma «ressureição» ou um «renascimento». Já entre certas tribos australianas a extracção do incisivo é interpretada como a «morte» do neófito, e a mesma significação é ainda mais evidente nos casos de circuncisão. Os noviços isolados na mata são assimilados a fantasmas: não se podem servir dos dedos e têm de pegar na comida directamente com a boca, como se supõe que os mortos fazem. Por vezes são pintados de branco, um sinal de que se tornaram fantasmas. As cabanas em que são isolados representam o corpo de um monstro ou de um animal aquático: considera-se que os neófitos foram engolidos pelo monstro e permanecem no ventre dele até «renascerem» ou serem «ressuscitados». Pois a morte iniciatória é interpretada ou como uma *descensus ad inferos* ou como um *regressus ad uterum*, e a «ressureição» é por vezes interpretada como um «renascer». Em certo número de casos, os noviços são simbolicamente enterrados, ou fingem ter esquecido as suas vidas passadas, as suas relações com a família, os seus nomes e a sua língua, e têm de aprender tudo de novo. Por vezes, as provações iniciatórias atingem um alto grau de crueldade.

Sociedades Secretas

Mesmo nos níveis arcaicos de cultura (por exemplo, na Austrália), a iniciação na puberdade pode implicar uma série de estágios. Em alguns casos, a história sagrada só pode ser gra-

dualmente revelada. O aprofundar da experiência e do conhecimento religiosos exige uma vocação especial ou uma inteligência e força de vontade fora do vulgar. Este facto explica o aparecimento tanto das sociedades secretas como das fraternidades de xamãs e feiticeiros. Os ritos de admissão numa sociedade secreta correspondem em tudo aos das iniciações tribais: isolamento, provas e torturas iniciatórias, «morte» e «ressurreição», imposição de um novo nome, revelação de uma doutrina secreta, aprendizagem de uma nova linguagem, etc. Devemos, contudo, apontar algumas inovações características das sociedades secretas: a grande importância do segredo, a crueldade das provas iniciatórias, a predominância do culto do antepassado (sendo os antepassados personificados por máscaras) e a ausência de um ser supremo na vida cerimonial do grupo. Quanto ao *Weiberbünde*, a iniciação consiste numa série de provas específicas seguidas por revelações relativas à fertilidade, concepção e nascimento.

A morte iniciatória significa tanto o fim do homem acultural «natural» como a passagem para um novo modo de existência, o de um ser «nascido para o espírito», isto é, que não vive exclusivamente numa realidade «imediata». Desta forma, a «morte» e «ressurreição» iniciatórias representam um processo religioso através do qual o iniciado se torna *outro*, modelado de acordo com o modelo revelado por deuses ou antepassados míticos. Por outras palavras, torna-se um *homem real* na medida em que se assemelha a um ser sobrehumano. O interesse da iniciação para a compreensão da mente arcaica centra-se essencialmente no facto de ela mostrar que o *homem real* — o espiritual — não é *dado*, não é resultado de um processo natural. Ele é «feito» pelos antigos mestres, de acordo com os modelos revelados por seres divinos em tempos míticos. Estes antigos mestres formam as *elites* espirituais das sociedades arcaicas. O seu principal papel é transmitir às novas gerações o sentido profundo da existência e ajudá-los a assumir a responsabilidade de «homens reais» e, consequentemente, a participar activamente na vida cultural. Mas como a cultura significa, para as sociedades arcaicas e tradicionais, a soma dos valores recebidos de seres sobrenaturais, a função da iniciação pode ser resumida desta forma: ela revela a cada nova geração um mundo aberto ao transhumano, um mundo que poderíamos designar por «transcendental».

Xamãs e Feiticeiros

Quanto às iniciações xamanísticas, consistem em experiências extáticas (por exemplo, sonhos, visões, transes) e na instrução comunicada pelos espíritos ou pelos antigos mestres xamãs (por exemplo, técnicas xamanísticas, nomes e funções dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagem secreta). Por vezes, a iniciação é pública e inclui um ritual rico e variado; é o que se passa, por exemplo, entre os Buryat. Mas a ausência de um ritual deste tipo não implica de forma nenhuma a ausência de uma iniciação; é perfeitamente possível que a iniciação seja executada inteiramente nos sonhos ou experiências extáticas do candidato. Na Sibéria e na Ásia Central, o jovem que é chamado a tornar-se xamã passa por uma crise psicopática durante a qual se considera ser torturado por demónios e fantasmas que desempenham o papel de mestres da iniciação. Estas «doenças iniciatórias» apresentam geralmente os seguintes elementos: (1) tortura e desmembramento do corpo, (2) raspagem da carne e redução a um esqueleto, (3) substituição de órgãos e renovação do sangue, (4) uma estada no mundo inferior e instrução por demónios e pelas almas de xamãs mortos, (5) uma subida ao céu, (6) «ressurreição», isto é, acesso a um novo modo de estar, o de um indivíduo consagrado, capaz de comunicar pessoalmente com os deuses, os demónios e as almas dos mortos. Um padrão mais ou menos análogo encontra-se nas iniciações dos feiticeiros australianos².

O pouco que sabemos acerca de Elêusis e das iniciações nos Mistérios Helénicos indica que a experiência central dos mistérios dependia de uma revelação relativa à morte e ressurreição do fundador divino do culto. Graças a esta revelação o mistas entrava noutro modo de estar superior e assegurava concorrentemente um destino melhor após a morte.

² Ver Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Nova Iorque, 1964), pp. 33 e segs., 508 e segs.

Trabalhos Recentes sobre as Iniciações entre os «Primitivos»

Será interessante rever resumidamente os resultados obtidos nos últimos trinta a quarenta anos no estudo das diferentes categorias de iniciação. Não tentaremos avaliar todas as contribuições importantes publicadas neste período, nem discutiremos as suas metodologias implícitas. Mencionaremos apenas certos autores e alguns títulos para ilustrar a orientação da investigação. Devemos apontar à partida que, embora tenham sido publicados uma série de estudos sobre tipos específicos de iniciação, poucas obras há onde o complexo iniciatório seja apresentado na totalidade das suas manifestações. A citar há as obras de O.E. Briem, *Les Sociétés secrètes des Mystères* (tradução francesa, 1941); W.E. Peuckert, *Geheimkulte* (1951); M. Eliade, *Birth and Rebirth* (1958); *Naissances mystiques* (1959); e agora Frank W. Young, *Initiation Ceremonies* (1965) e as observações de Geo Widengren no simpósio de Estrasburgo (in *Initiation*, ed. C. J. Bleeker, pp. 287-309).

A mesma reserva se aplica ao estudo das iniciações «primitivas» em geral. Ad. E. Jensen apresentou um trabalho sugestivo e controverso, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (1933), R. Thurnwald um importante artigo sobre os ritos de renascimento e, mais recentemente, alguns antropólogos americanos reexaminaram as funções das cerimónias da puberdade³. Por outro lado, há um grande número de monografias regionais. Como não podemos citá-las a todas, podemos mencionar, para a Austrália e a Oceania, A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (1946); e R. M. Berndt, *Kunapiipi* (1951); os estudos de

³ R. Thurnwald, «Primitive Initiation und Wiedergeburtstagen», *Eranos Jahrbuch*, 7 (1946): 321-28; ver também E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XXV (Berkeley e Los Angeles, 1929), pp. 249-88; J. W. M. Whiting, R. Kluckhohn e A. Anthony, «The Functions of Male Initiation Ceremonies at Puberty», in *Readings in Social Psychology*, ed. E.E. Maccoby, Theodore Newcomb e C. Hartley (Nova Iorque, 1958), pp. 359-70; Edward Norbeck, D. Walker e M. Cohn, «The Interpretation of Data: Puberty Rites», *American Anthropologist*, 64 (1964): 463-85.

F. Speiser⁴, R. Piddington⁵, e D. F. Thomas⁶; os livros e artigos de J. Layard⁷, W. E. Mühlmann⁸, E. Schlesier e C.A. Schmitz⁹. Para as Américas citaremos as obras de M. Gusinde¹⁰, De Goeje¹¹, J. Haeckel¹², W. Müller¹³ e outros mais. Para a África assinalaremos as monografias de E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes* (1925), L. Bittremieux, *La Société secrète des Bakhimba* (1934) e A.M. Vergiat, *Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui* (1936); o trabalho de Audrey I. Richards sobre a iniciação entre os Bemba, *Chisungu* (1956)

⁴ F. Speiser, «Über Initiationen in Australien und Neuguinea», in *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* (1929), pp. 56-258; «Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee», *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, 22 (1945-46): 28-61.

⁵ Ralph Piddington, «Karadjeri Initiation», *Oceania*, 3 (1932-33): 46-87.

⁶ Donald F. Thomson, «The Hero-Cult, Initiation and Totemism on Cape York», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63 (1933): 453-537. Ver também E.A. Worms, «Initiationsfeiern einiger Küsten- und Binnenlandstämme in Nord-Westaustralien», *Annali Lateranensi*, 2 (1938): 147-74.

⁷ John W. Layard, *Stone Men of Malekula* (Londres, 1942); «The Making of Man in Malekula», *Eranos Jahrbuch*, 16 (1948): 209 e segs.

⁸ W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia*, (Wiesbaden, 1955).

⁹ Erhard Schlesier, *Die melanesische Geheimkulte* (Göttingen, 1956). Ver também C.A. Schmitz, «Die Initiation bei den Pasum am Oberen Rumu, Nordost-Neuguinea», *Zeitschrift für Ethnologie*, 81 (1956): 236-46; «Zum Problem des Balumkultes», *Paideuma*, 6 (1957): 257-80. Dr. P. Hermann Bader, *Die Reifefeiern bei den Ngadha* (Mödling, s/d); C. Laufer, «Jugendinitiation und Sakraltänze der Baining», *Anthropos*, 54 (1959): 905-38; P. Alphons Schaefer, «Zur Initiation im Wagi-Tal», *Anthropos*, 33 (1938): 401-23; Hubert Kroll, «Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes», *Zeitschrift für Ethnologie*, 70 (1937): 180-220.

¹⁰ M. Gusinde, *Die Yamana* (Mödling, 1937), pp. 940 e segs.

¹¹ C.H. de Goeje, «Philosophy, Initiation and Myths of the Indian Guiana and Adjacent Countries», *Internationals Archiv für Ethnografie*, 44 (1943). Ver também A. Metraux, «Les rites d'initiation dans le vaudou haïtien», *Tribus*, 4-5 (1953-55): 177-98; *Le vaudou haïtien* (Paris, 1958), pp. 171 e segs.

¹² Josef Haeckel, «Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland», *Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie*, 74-77 (1947): 84-114; «Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika», *Ethnos*, 12 (1947): 106-22; «Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas», *Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, 83 (1954): 176-90.

¹³ Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954); *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (1955).

e especialmente os volumes de D. Zahan sobre a iniciação Bambara¹⁴.

Graças à investigação recente, possuímos agora informação precisa e por vezes abundante relativa às cerimónias de iniciação entre alguns povos primitivos, como por exemplo os trabalhos de M. Gusinde sobre os Fagueianos, de Zahan e Audrey Richards sobre certas tribos africanas, de Carl Laufer sobre os ritos Baining e de Piddington, Elkin e Berndt sobre os cenários iniciatórios australianos. Por outro lado, a compreensão das várias formas de iniciação tem sido notavelmente aperfeiçoada como resultado das esclarecedoras análises de Werner Müller, Mühlmann, Zahan e outros estudiosos.

Religiões de Mistério; Sociedades Secretas Indo-Europeias

Em relação às religiões de Mistério, contudo, as obras publicadas nos tempos recentes são caracterizadas por um certo ceticismo. A. D. Nock sublinhou, em 1952, que a nossa informação relativamente aos Mistérios Helénicos é tardia e por vezes reflecte até influências cristãs¹⁵. Em 1961, G. F. Mylonas declarava no seu livro *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* que não sabemos quase nada dos ritos secretos, quer isto dizer, acerca da verdadeira iniciação nos Mistérios. Algumas novas contribuições para a compreensão das iniciações gregas e helénicas foram apresentadas no simpósio de Estrasburgo e recentemente Carl Kerényi publicou um livro mais construtivo sobre os Mistérios Eleusinos¹⁶.

Por contraste, a investigação assinalou um importante progresso numa área algo descurada antes dos anos trinta, a saber, os ritos de puberdade e as sociedades secretas entre os diferentes povos indo-europeus. Basta mencionar os trabalhos de Lily Weiser (1927) e Otto Höfler (1934) sobre as iniciações germânicas, as

¹⁴ Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara* (Paris, 1960). Ver também Leopold Walk, «Initiationszeremonien und Pubertätsriten der Südäfrikanischen Stämme», *Anthropos*, 23 (1928): 861-966; M. Planquaert, *Les sociétés secrètes chez les Bayaka* (Lovaina, 1930); E. Hildebrand, *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft* (Leipzig, 1937); H. Rehwald, *Geheimbünde in Afrika* (Munique, 1941).

¹⁵ A. D. Nock, «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments», *Mnemosyne*, 1952, pp. 117-213. Ver as bibliografias in Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 162 n.15, 163 n.16, 164 n.33.

¹⁶ Cf. Bleeker, *Initiation*, pp. 154-71, 222-31; C. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (Nova Iorque, 1967).

monografias de G. Widengren e Stig Wikander sobre os rituais iniciatórios e mitologias indo-iranianas e as contribuições de Georges Dumézil sobre os cenários iniciatórios dos Germanos, Romanos e Celtas para apreciar o progresso realizado¹⁷. Devemos acrescentar que o classicista W. F. Jackson Knight publicou uma pequena monografia, *Cumaeae Gates* (Oxford, 1936), na qual tentava identificar e articular os elementos iniciatórios do sexto livro da *Eneida*. Recentemente J. Gagé estudou os traços das iniciações femininas na Roma antiga¹⁸. A brilhante obra de H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (1939), merece menção especial: o chorado helenista reconstruía de forma convincente os cenários iniciatórios da saga de Teseu, das Tesmofórias e da disciplina espartana de Licurgo. O empreendimento de Jeanmaire não foi único no seu género. A. Brelich comentou o significado iniciatório do curioso costume grego de calçar uma só sandália¹⁹. Além disso, no seu livro *Gli Eroi Greci* (Roma, 1955), Brelich retomou e desenvolveu as opiniões de Jeanmaire sobre as iniciativas femininas e sobre a significação ritual da entrada de Teseu no labirinto²⁰. Também Marie Delcourt conseguiu decifrar alguns elementos iniciatórios dos mitos e lendas de Hefesto²¹.

Mais recentemente, R. Merkelbach apresentou uma importante obra, *Roman und Mysterium in der Antike* (Munique e Berlim, 1962), na qual tentava demonstrar que as novelas greco-romanas

¹⁷ Lily Weiser, *Altgermanische Junglingsweihen und Männerbünde* (Baden, 1922); Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt e Main, 1934); Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Upsala, 1938), pp. 311 e segs. e «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», *Numen*, 1 (1955): 16-83, em especial pp. 65 e segs.; Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 79 e segs., e *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942). Ver também Alwyn Rees e Brinley Rees, *Celtic Heritage* (Nova Iorque, 1961), pp. 246. e segs., bem como as bibliografias in Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 15-16, nn. 2, 4, 7-11. Marijan Molé inclinava-se a pensar que, pelo menos nos tempos antigos, a travessia da Ponte Cinvat era considerada uma prova iniciatória; ver «Daena, le pont Cinvat et l'Initiation dans le Mazdéisme», *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960): 155-85, especialmente a p. 182.

¹⁸ J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Bruxelas, 1963); cf. Brelich, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963): 355 e segs.

¹⁹ A. Brelich, «Les monosandales», *La Nouvelle Clío*, 7-9 (1955-57): 469-84; ver também o artigo de Brelich in *Initiation*, ed. Bleeker, pp. 222-31.

²⁰ Sobre o simbolismo iniciatório do labirinto, ver Clara Gallini, «Pontinjinia Dapuritois», *Acme*, 12 (1959): 149 e segs.

²¹ Marie Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien* (Liège e Paris, 1957).

— *Amor e Psyche* bem como *Ephesiaca* ou *Aethiopica* — são «*Mysterientexte*», isto é, transposições narrativas de uma iniciação. No seu longo artigo crítico, R. Turcan²² não disputa o significado religioso, nem sequer as alusões aos Mistérios que se encontram em certas novelas alexandrinas. Mas recusa-se a ver nestes textos literários, sobrecarregados de *clichés* e reminiscências, indicações concretas relativas aos Mistérios. Não vamos discutir aqui a validade destas duas abordagens metodológicas²³. Mas é significativo que um classicista da estatura de R. Merkelbach tenha pensado poder encontrar em textos literários helénicos provas de uma experiência religiosa secreta com uma estrutura iniciatória.

Padrões de Iniciação na Literatura Oral

Encarar a literatura escrita e oral nesta perspectiva parece ser uma abordagem característica da nossa época, e é consequentemente relevante para a compreensão do homem moderno. Com efeito, há já algum tempo que testemunhamos um esforço concertado por parte dos historiadores, críticos e psicólogos no sentido de descobrirem nas *oeuvres* literárias valores e intenções que ultrapassam a esfera artística propriamente dita. Podemos referir, por exemplo, os romances medievais que dão um papel principal a Artur, o Rei Pescador, a Perceval e aos outros heróis empenhados na busca do Graal. Os medievalistas têm apontado para a continuidade entre os temas e figuras da mitologia celta e os cenários e personagens do ciclo arturiano. A maioria destes cenários possui uma estrutura iniciatória: há sempre uma longa e dramática «Busca» de objectos maravilhosos que envolve, entre outras coisas, a entrada do herói no outro mundo. Estes romances enigmáticos têm por vezes ocasionado interpretações ousadas. Desta forma, por exemplo, um vulto tão erudito como Jessie L. Weston não hesitou em afirmar que a lenda do Graal preservava traços de um antigo ritual de iniciação²⁴.

²² Robert Turcan, «Le roman 'initiatique': A propos d'un livre récent», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1963, pp. 149-99.

²³ Ver também *Beiträge zur Klassischen Philologie*, ed. Reinhold Merkelbach (Meisenheim am Glan): Ingrid Löffler, *Die Melampodie. Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts* (1962); Udo Hetzner, *Andromeda und Tarpeia* (1962); Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königkinde* (1962).

²⁴ Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920).

Esta tese não foi aceite pelos especialistas. Mas é a ressonância cultural do livro de Weston que é importante e significativa. Isto não só pelo facto de T.S. Eliot ter escrito *The Waste Land* depois de o ter lido, mas em especial por causa do êxito deste livro ter dirigido a atenção do público em geral para a proliferação de símbolos e motivos iniciatórios nos romances arturianos. Basta ler a competente síntese de Jean Marx, *La légende arturienne et le Graal* (1952), ou a monografia da autoria de Antoinette Fierz-Monnier²⁵, para nos apercebermos de que estes temas e símbolos iniciatórios têm um papel essencial pela sua própria presença, independentemente de qualquer possível solidariedade genética com cenários iniciatórios reais. Por outras palavras, eles partilham de um universo *imaginário* e este universo não é menos importante para a existência humana que o mundo da vida de todos os dias.

Interpretações semelhantes foram recentemente avançadas em relação a outras literaturas orais. Ao estudar o poema épico neogrego *Digenis Akritas*, J. Lindsay escreve:

Mas se aprofundarmos o significado de *Digenis* reconhecemos nele o termo-iniciatório *Duas-vezes-nascido* utilizado em relação ao segundo nascimento do jovem que passou com êxito nas provas e ordálios. E podemos chamar ao nosso herói o representante do ritual de iniciação, o jovem que derrota superiormente as forças sinistras do momento de crise e que simboliza, portanto, o seu povo na sua morte e renovação. Tal interpretação harmoniza-se com os muitos elementos de ritual da fertilidade que rodeiam *Digenis* nas baladas e lais, e que surgem nas crenças populares acerca do seu túmulo e da sua clava heráclea²⁶.

No seu importante livro sobre a poesia épica tibetana e do bardo tibetano, R.A. Stein comentou as relações entre xamãs e poetas do folclore; ele demonstrou, além do mais, que o bardo recebe

²⁵ *Initiation und Wandlung: zur Geschichte des altfranzösischen Romans in XII Jahrhundert* (Berna, 1951). Recentemente Henry e Renée Kahane explicaram as fontes herméticas do *Parzifal*; cf. *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal* (Urbana, 1965), onde chamam a atenção para alguns motivos iniciatórios (a prova, pp. 40 e segs.; o renascimento, pp. 74 e segs.; a apoteose, pp. 105 e segs.).

²⁶ J. Lindsay, *Byzantium into Europe* (Londres, 1952), p. 370.

as suas canções de um deus e que, para receber tais revelações, tem de passar por uma iniciação²⁷. Quanto aos elementos iniciatórios presentes nos poemas esotéricos dos *Fedeli d'Amore*, foram realçados (talvez demasiado intensamente) por L. Valli, em 1928, e (de maneira mais consistente) por R. Ricolfi, em 1933²⁸. Henry Corbin interpretou magistralmente um texto de Avicena como «recital iniciatório». O mesmo autor comentou ainda em muitos dos seus escritos a relação entre a filosofia, a gnose e a iniciação²⁹.

Como seria de esperar, os contos populares têm sido estudados numa perspectiva semelhante. Já em 1923, P. Saintyves interpretava certos contos populares como os «textos» que acompanhavam ritos de puberdade secretos. Em 1946, o folclorista soviético V. I. Propp foi ainda mais longe: distinguiu nos contos populares os traços de certos ritos de «iniciações totémicas»³⁰. Indicámos já noutro texto a razão por que esta hipótese não nos parece plausível³¹, mas o facto de ter sido formulada é significativo. Devemos acrescentar que o estudioso holandês Jan de Vries provou a persistência de temas iniciatórios nas sagas heróicas e até em certos jogos infantis³². Numa obra volumosa sobre o simbolismo dos contos populares, um autor suíço, Hedwig von Beit, examinava os motivos iniciatórios à luz da psicologia de Jung³³.

²⁷ R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), em especial as pp. 325 e segs., 332, etc.

²⁸ Ver Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 126 e segs.

²⁹ Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Teerão e Paris, 1954); ver também «Le récit d'Initiation et l'Hermétisme en Iran», *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949): 149 e segs.

³⁰ P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (Paris, 1923); V. Ia. Propp, *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* (Leninegrado, 1946).

³¹ Mircea Eliade, «Les savants et les contes de fées», *La Nouvelle Revue Française*, Maio, 1956, pp. 884-91; cf. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (Nova Iorque, 1963), pp. 195-202.

³² Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, FF Comm. n.º 150 (Helsínquia, 1954); *Heldenlied en heldensage* (Utreque, 1959), em especial as pp. 194 e segs.; *Untersuchung über das Hüpfspiel, Kinderspiel-Kultanz*, FF Comm. n.º 173 (Helsínquia, 1957).

³³ Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens* (Berna, 1952); *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (Berna, 1956). Ver as nossas observações in *Critique*, n.º 89 (Outubro, 1954), pp. 904-7.

A Contribuição dos Psicanalistas e Críticos Literários

Havia toda a probabilidade de que os psicanalistas se deixassem atrair pelo nosso tema. Freud encorajara avidamente a investigação de Otto Rank sobre os mitos dos heróis. A partir daí, a literatura psicanalítica sobre os ritos e símbolos da iniciação continuou a aumentar. Podemos citar uma das contribuições mais recentes para a interpretação analítica dos ritos de puberdade, que é também a mais original: *Symbolic Wounds* (1954; nova edição, 1962) de Bruno Bettelheim. Mas é especialmente a interpretação analítica de obras literárias que é instrutiva. Em 1934, Maud Bodkins publicou o seu livro *Archetypal Patterns in Poetry*; aplicando as ideias de Jung do «arquétipo do novo nascimento», a autora explicava o *Ancient Mariner* de Coleridge e a *Waste Land* de Eliot como projecções poéticas de um processo (inconsciente) de iniciação.

Mais recentemente, no seu *Nerval: Expérience et Création* (1963), Jean Richer analisou com grande perspicácia a estrutura iniciatória de *Aurélie*. Com efeito, Gerard de Nerval estava consciente da significação ritual da sua experiência. «Logo que tive a certeza de me encontrar sujeito às provas da iniciação secreta», escreve Nerval, «uma força invencível entrou no meu espírito. Considerava-me um herói vivo sob o olhar dos deuses»³⁴. Segundo Richer, o tema da descida de Orfeu ao Inferno domina toda a criação literária de Nerval. Como é sabido, a *descensus ad inferos* constitui a prova iniciatória *par excellence*. Nerval tinha certamente lido grande número de livros ocultos e herméticos. Mas é difícil acreditar que um poeta da sua dimensão tenha escolhido a estrutura da iniciação por ter lido uma série de livros sobre esse assunto. E, além disso, é significativo o facto de Nerval ter sentido a necessidade de expressar as suas experiências reais ou imaginárias numa linguagem iniciatória.

Os críticos têm descoberto também temas semelhantes em escritores não familiarizados com a literatura oculta. É o caso, por exemplo, de Júlio Verne; algumas das suas novelas — em especial *Le voyage au centre de la terre*, *L'Île mystérieuse*, *Le chateau des Carpathes* — têm sido interpretadas como novelas ini-

³⁴ Citado por Jean Richer, *Nerval*, p. 512.

ciatórias. E basta ler o ensaio de Léon Cellier sobre as novelas iniciatórias em França durante o período do Romantismo para compreender a contribuição que a crítica literária pode trazer para as nossas investigações³⁵.

Os críticos americanos também foram muito longe nesta mesma direcção. Pode até dizer-se que um grande número de críticos interpreta as criações literárias numa perspectiva adoptada aos historiadores das religiões. Mito, ritual, iniciação, heróis, morte ritual, regeneração, renascimento, etc., pertencem agora à terminologia básica da exegese literária. Há um número considerável de livros e artigos que analisam os cenários da iniciação camuflados em poemas, contos e novelas. Estes cenários foram identificados não só em *Moby Dick*³⁶, mas também no *Walden* de Thoreau³⁷, nas novelas de Cooper³⁸ e Henry James, no *Huckleberry Finn* de Twain e em *The Bear* de Faulkner³⁹. E num livro recente, *Radical Innocence* (1963), o autor, Ihab Hassan, consagra um capítulo inteiro à «dialéctica da iniciação», servindo-se como exemplos dos escritos de Sherwood Anderson, Scott Fitzgerald, Wolfe e Faulkner.

É provável que as biografias de alguns escritores importantes — isto é, as suas crises, sofrimentos e provações — tenham sido interpretadas à luz desta «dialéctica da iniciação». Como vimos, o padrão de iniciação decifrado por Richer em *Aurélie* pode indicar que Gerard de Nerval atravessava uma crise comparável, em profundidade, a um *rite de passage*. O caso de Nerval não é excepcional. Não sei se a juventude de Goethe, por exemplo, foi analisada e interpretada de uma perspectiva semelhante. Mas em *Dichtung und Wahrheit* o velho Goethe descrevia as experiências turbulentas do seu *Sturm und Drang* em termos que nos recordam um tipo de iniciação «xamanística». Goethe fala da instabilidade, excentricidade e irresponsabilidade desses anos.

³⁵ Léon Cellier, «Le Roman initiatique en France au temps du romantisme», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n.º 4 (1964), pp. 22-40.

³⁶ Cf. Newton Arvin, *Herman Melville* (Nova Iorque, 1950).

³⁷ Stanley Hyman, «Henry Thoreau in our Time», *Atlantic Monthly*, Novembro, 1946, pp. 137-76; cf. também R.W.B. Lewis, *The American Adam* (Chicago, 1955), pp. 22 e segs.

³⁸ Cf. Lewis, *American Adam*, pp. 87 e segs., 98 e segs.

³⁹ R.W.B. Lewis, in *Kenyon Review*, Outono, 1951, e *The Picaresque Saint* (Nova Iorque, 1961), pp. 204 e segs.

Reconhece ter desperdiçado quer o seu tempo quer os seus dotes, levar nessa altura uma vida sem objectivo nem sentido. Vivia num «estado de caos», foi «desmembrado e cortado em pedaços» («*in solcher vielfachen Zerstreuung, ja Zerstückelung meines Wesens*»). Como é sabido, o desmembramento e retalhamento e também o «estado de caos» (isto é, instabilidade psíquica e mental), são traços característicos da iniciação xamanística. E, tal como o futuro xamã reintegra, através da sua iniciação, uma personalidade mais forte e mais criativa, pode dizer-se que, depois do período de *Sturm und Drang*, Goethe venceu a sua imaturidade e tornou-se o senhor quer da sua vida quer da sua criatividade.

Significados para o Mundo Moderno

Não tencionamos julgar aqui da validade dos resultados destes empreendimentos. Mas, repetindo, é significativo que certas obras literárias, tanto antigas como modernas, tenham sido interpretadas — por historiadores, críticos e psicólogos — como possuidoras de relações directas, ainda que inconscientes, com o processo de iniciação. E é significativo por várias razões. Primeiro, nas suas formas mais complexas, as iniciações inspiram e guiam a actividade espiritual. Numa série de culturas tradicionais, a poesia, os espectáculos e a sabedoria são resultados directos de uma aprendizagem iniciatória. Valeria realmente a pena investigar as relações entre a iniciação e as expressões mais «nobres» e mais criativas de uma cultura. Chamámos já a atenção noutro texto para a estrutura iniciatória da maiêutica socrática⁴⁰. Poderia estabelecer-se uma aproximação semelhante entre a função da iniciação e a abordagem fenomenológica de Husserl. Com efeito, a análise fenomenológica pretende suprimir a experiência «profana», quer dizer, a experiência do «homem natural». Ora aquilo a que Husserl chamava a «atitude natural» do homem corresponde, nas culturas tradicionais, ao estágio «profano» de pré-iniciação. Através dos ritos de puberdade, o noviço ganha acesso ao mundo sagrado, isto é, ao que é considerado *real* e *significativo* na sua cultura, tal como através da redução fenomenológica o sujeito-cogito consegue apreender a realidade do mundo.

⁴⁰ Cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 114.

Mas este tipo de investigação é também importante para uma compreensão do homem ocidental moderno. O desejo de decifrar os cenários iniciatórios na literatura, nas artes plásticas e no cinema revela não só uma reavaliação da iniciação como processo de regeneração e transformação espirituais, mas também uma certa nostalgia de uma experiência equivalente. No mundo ocidental, a iniciação no sentido tradicional e estrito do termo há muito que desapareceu. Mas os símbolos e os cenários iniciatórios sobrevivem a nível inconsciente, especialmente nos sonhos e universos imaginários. É significativo o facto de estas relíquias serem estudadas hoje com um interesse difícil de imaginar há cinquenta ou sessenta anos. Freud demonstrou que certas tendências e decisões não são conscientes. Consequentemente, a forte atracção pelas obras literárias e artísticas com uma estrutura iniciatória é altamente reveladora. O marxismo e a psicologia da profundidade ilustraram a eficácia da chamada desmistificação quando se pretende descobrir a significação verdadeira — ou original — de um comportamento, uma acção ou uma criação cultural. No nosso caso, temos de tentar uma desmistificação ao contrário; quer dizer, temos de «desmistificar» os mundos e linguagens aparentemente profanos da literatura, das artes plásticas e do cinema para desvendarmos os seus elementos «sagrados», se bem que se trate, evidentemente, de um «sagrado» ignorado, camuflado ou degradado. Num mundo des-sacralizado como o nosso, o «sagrado» encontra-se presente e activo principalmente nos universos imaginários. Mas as experiências imaginárias fazem parte do ser humano total, não menos importantes que as suas experiências diurnas. Isto quer dizer que a nostalgia das provas e cenários iniciatórios, nostalgia decifrada em tantas obras literárias e plásticas, revela o anseio do homem moderno por uma renovação total e definitiva, uma *renovatio* capaz de mudar radicalmente a sua existência.

É por esta razão que a investigação recente que passámos rapidamente em revista não apresenta apenas contribuições interessantes para disciplinas como a história das religiões, a etnologia, o orientalismo ou a crítica literária; também podem ser interpretadas como expressões características da configuração cultural dos tempos modernos.

PROLEGÓMENO AO DUALISMO RELIGIOSO: DÍADES E POLARIDADES

História de um Problema

O dualismo religioso e filosófico tem tido uma longa história, tanto na Ásia como na Europa. Não tentarei discutir aqui este enorme problema. Mas desde o início do século que o dualismo e outros problemas com ele relacionados, tais como a polaridade, o antagonismo e a complementaridade, têm sido abordados de uma perspectiva nova e ainda hoje nos sentimos atraídos para os resultados dessas investigações, em especial, para as hipóteses a que deram origem. A mudança de perspectiva teve certamente início com a monografia de Durkheim e Mauss, «De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives»¹. Os autores não consideravam directamente os problemas do dualismo ou da polaridade, mas apresentavam, de facto, certos tipos de classificação social fundamentalmente baseados num princípio semelhante, a saber, a divisão bipartida da natureza e da sociedade. Este artigo teve uma ressonância excepcional, especialmente em França. Com efeito, ele ilustra uma das primeiras e das mais brilhantes manifestações

¹ *Année Sociologique*, 6 (1903): 1-72.

daquilo a que podemos chamar sociologismo, isto é, uma sociologia elevada à categoria de doutrina totalitária. Durkheim e Mauss acreditavam ter provado que as ideias são organizadas de acordo com um modelo fornecido pela sociedade. Para eles, existe uma íntima solidariedade entre o sistema social e o sistema lógico. Se o universo se encontra dividido em zonas mais ou menos complexas (céu e terra, alto e baixo, direita e esquerda, os quatro pontos cardeais, etc.), a razão é a sociedade estar dividida em clãs e tótemes.

Não nos é necessário discutir esta teoria. Basta dizer que Durkheim e Mauss não provaram — com efeito não o podiam fazer — que a sociedade foi a causa, ou o modelo, da classificação bipartida e tripartida². Apenas se pode dizer que o mesmo princípio anima a classificação quer do universo quer da sociedade. Se se pretende encontrar a «origem» do princípio que estabelece ordem num caos pré-existente, é antes na experiência primária da *orientação* no espaço que há que procurá-la.

Seja como for, a monografia de Durkheim e Mauss teve um eco considerável. Na sua introdução à tradução inglesa de «De quelques formes primitives de classification», R. Needham cita um grande número de autores e obras inspiradas ou guiadas por este texto. Entre as mais conhecidas, há que recordá-lo, encontra-se o artigo de Robert Hertz sobre a preeminência da mão direita. O autor chega à conclusão de que o dualismo, que ele considera ser um princípio básico no pensamento dos primitivos, domina toda a organização social; consequentemente, o privilégio concedido à mão direita tem de ser explicado pela polaridade religiosa que separa e opõe o sagrado (céu, masculino, direita, etc.) e o profano (terra, feminino, esquerda, etc.)³.

² Na sua introdução à tradução inglesa deste ensaio, Rodney Needham resumiu as objecções mais importantes (*Primitive Classification* [Chicago, 1963], pp. xvii-xviii, xxvi-xvii).

³ Robert Hertz, «De la prééminence de la main droite», *Revue Philosophique*, 48 (1909): 553-80, especialmente as pp. 559, 561 e segs. O problema da direita e da esquerda na classificação simbólica «primitiva» deu recentemente origem a uma série de esclarecedores estudos; ver, entre outros, T.O. Beidelman, «Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification», *Africa*, 31 (1961): 250-57; Rodney Needham, «The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism», *Africa*, 30 (1960): 20-33 e «Right and Left in Nyoro Symbolic Classification», *ibid.*, 36 (1967): 425-52; John Middleton, «Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda», *History of Religions*, 7 (1968): 187-208. Um livro de R. Needham, a ser editado em breve, tem o título *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*.

Quanto ao brilhante sinólogo Marcel Granet, ele não hesitou em escrever, em 1932, que «as poucas páginas desta monografia (de Durkheim e Mauss) deveriam assinalar uma data na história dos estudos sinológicos»⁴.

No primeiro quartel do século, graças ao conhecimento cada vez maior das instituições sociais e políticas, os estudiosos acharam-se impressionados e intrigados com o considerável número de organizações sociais de tipo binário e com as múltiplas formas de «dualidades». Concomitante com o sociologismo de Durkheim e dos seus seguidores, uma escola «difusionista» chegava a dominar na Inglaterra. De acordo com os seus aderentes, as organizações sociais de tipo binário são o resultado de acontecimentos históricos, especificamente da mistura de dois povos diferentes, um dos quais, o invasor vitorioso, teria elaborado um sistema social em cooperação com os habitantes aborígenes do território. Desta maneira, W.H.R. Rivers explicava a origem da organização dual na Melanésia⁵.

Não pretendo analisar aqui a ideologia e os métodos da escola difusionista inglesa. Tratava-se, contudo, de um fenómeno isolado. Todo um movimento, previsto por Ratzel mas articulado e desenvolvido por F. Graebner e W. Schmidt, esforçou-se por introduzir a dimensão temporal e, consequentemente, os métodos históricos, na etnologia. Rivers e os seus discípulos associaram-se a este movimento, embora sem partilharem da metodologia histórico-cultural de Graebner e Schmidt. Duas considerações fundamentais inspiravam estas investigações: por um lado, achava-se a sua convicção de que os «primitivos» não representam *Natur-völker*, mas são formados pela história; por outro, postulando como princípio uma criatividade pobre e quase inexistente das sociedades arcaicas e tradicionais, as semelhanças entre culturas diferentes eram explicadas quase exclusivamente pela difusão.

Em Inglaterra, após a morte de Rivers, o difusionismo tomou a forma do panegipcianismo sob a influência de G. Elliot Smith e W.J. Perry. No seu *Children of the Sun* (1925), Perry interpreta o desenrolar da história universal da forma seguinte: na Índia, Indonésia, Oceania e América do Norte a forma mais an-

⁴ Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 29 n. 1.

⁵ W.H.R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 2 vols. (Cambridge, 1914), vol. 2, cap. 38 e *Social Origins* (Londres, 1924).

tiga de organização social era a organização dual, excepto para os recolectores, que se encontravam aglutinados em grupos de famílias. A bipartição tribal era integrada com um complexo de elementos culturais específicos, sendo os mais importantes o sistema de clã totémico, a técnica de irrigação, os megalitos, instrumentos de pedra polida, etc. Segundo Smith e Perry, todos estes elementos culturais eram de origem egípcia. Da Quinta Dinastia em diante, argumentavam eles, os Egípcios tinham empreendido longas viagens em busca de ouro, pérolas, cobre, especiarias, etc. Onde quer que fossem, estes «filhos do Sol» levavam com eles, e impunham aos habitantes originais, a sua organização social e a sua civilização (isto é, a irrigação, os megalitos, etc.). Em suma, segundo os panegípcianistas, a uniformidade da maior parte do mundo arcaico, caracterizado pela economia recolectora e da caça, ilustra a parca criatividade dos primitivos; ao mesmo tempo, a quase-uniformidade das sociedades tradicionais, com a sua estrutura dual, denuncia a sua dependência directa ou indirecta da civilização egípcia, apontando assim de novo para o carácter indigente da criatividade humana.

Seria instrutivo analisar, um dia, as razões da voga surpreendente, se bem que efémera, da escola difusionista panegípcia. Com G. Elliot Smith e W.J. Perry, a «historicização» das culturas primitivas atingiu o seu apogeu. Todos os mundos arcaicos da Oceania à América do Norte, em toda a sua rica variedade, encontravam-se agora providos de uma «história», mas era em toda a parte a *mesma história*, efectuada pelos *mesmos grupos humanos* — os «filhos do Sol», ou os seus representantes, imitadores ou epígonos. Esta «história», uniforme de um extremo ao outro do mundo, teria supostamente tido como único centro e única fonte o Egipto da Quinta Dinastia. E, para Perry, uma das provas mais convincentes desta unidade era a presença da organização dual, sugerindo uma bipartição antagónica da sociedade.

Historicismo e Reduccionismo

Em resumo, pelos anos vinte, considerava-se que a classificação dual da sociedade e do mundo, com todas as cosmologias, mitologias e rituais que a classificação dual mantinha, tivera ou uma *origem social* (Durkheim e os seus seguidores) ou uma

origem «histórica»; neste último caso, ela resultava da mistura de dois grupos étnicos: uma minoria de conquistadores civilizados e uma massa de aborígenes detidos num estágio primitivo (Elliot Smith e os panegipcianistas). Nem todos os «historicistas» concordavam com os excessos destes difusionistas extremistas. Mas, confrontados com uma certa forma de «dualidade», eram tentados a explicá-la «historicamente», isto é, como uma consequência do encontro de dois povos diferentes seguido pela sua mistura. Assim, por exemplo, no seu livro *Essai sur les origines de Rome* (1916), A. Piganiol explicava a formação da nação romana como a união de Latinos, isto é, os Indo-Europeus, com Sabinos, sendo estes últimos, na opinião do estudioso francês, um grupo étnico mediterrânico.

Quanto à sua religião, os Indo-Europeus teriam sido responsáveis pela prática da cremação, os Sabinos pela da inumação. (...) Os Indo-Europeus teriam introduzido em Itália o altar de fogo, o culto do fogo masculino, do Sol e da ave, e a aversão aos sacrifícios humanos; os Sabinos teriam, por altares, pedras que untavam de sangue, venerariam a lua e a serpente, e imolariam vítimas humanas⁶.

De 1944 em diante, Georges Dumézil tem desmantelado pacientemente esta construção⁷. Sabemos agora que os dois modos de sepultura — cremação e inumação — não reflectem uma dualidade étnica. De facto, estes dois modos coexistem muitas vezes⁸. Relativamente à guerra entre Rómulo e os seus Romanos e Tito Tácio e os seus Sabinos, Dumézil demonstrou que tal guerra é um tema recorrente da mitologia indo-europeia; ele comparou-a com outra guerra mítica, a guerra entre os dois grupos divinos da tradição escandinava, os Ases e os Vanes. Tal como no caso dos Romanos e dos Sabinos, a guerra entre os Ases e os Vanes não terminou por uma batalha decisiva. Cansados das suas semi-vitórias alternadas, os Ases e os Vanes fizeram tréguas. Os Vanes principais — os deuses Njördhr e Freyr e a deusa Freja — foram recebidos na sociedade dos Ases, a quem trou-

⁶ Sumariado por Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, (Paris, 1966), p. 72.

⁷ Cf. G. Dumézil, *Naissance de Rome* (Paris, 1944), cap. 2.

⁸ G. Dumézil, *Religion romaine archaïque*, pp. 75 e segs.

xeram fertilidade e riqueza, de que eram os representantes divinos. Daí em diante, nunca mais houve conflito entre os Ases e os Vanes. (Podemos acrescentar que esta guerra mítica escandinava também foi «historicizada» por alguns estudiosos que explicavam o longo combate entre os dois grupos divinos como uma recordação drasticamente miticizada de uma guerra entre duas populações diferentes que acabaram por se fundir numa nação única, tal como os Sabinos e os Latinos fizeram na Itália antiga).

Desta forma, tal como estes poucos exemplos bastam para sublinhar, os estudiosos procuraram uma «origem» concreta — organização social ou acontecimentos históricos — para todas as formas de dualidade, polaridade e antagonismo. Recentemente, contudo, têm sido feitos esforços para ultrapassar estas duas abordagens, a que podemos chamar sociológica e historicista. O estruturalismo, por exemplo, interpreta os vários tipos de oposição como expressões de um sistema rigoroso e perfeitamente articulado, embora este sistema opere ao nível inconsciente da mente. Com Troubetzkoi, a fonologia torna-se o estudo da estrutura inconsciente da linguagem. Claude Lévi-Strauss aplicou o modelo linguístico à análise da família, partindo do princípio de que o parentesco é um sistema de comunicações comparável à linguagem. Os pares de opostos (pai/filho, marido/mulher, etc.) são articulados num sistema que apenas se torna inteligível numa perspectiva sincrónica. Lévi-Strauss utiliza o mesmo modelo linguístico no seu estudo estrutural do mito. Segundo ele, «o objectivo do mito é fornecer um modelo lógico para a resolução de uma contradição». Além disso, «o pensamento mítico provém da tomada de consciência de certas contradições e leva à sua progressiva mediação»⁹.

Em suma, para os estruturalistas, as polaridades, oposições, e antagonismos não têm uma origem social nem são explicáveis por meio de acontecimentos históricos. Constituem antes expressões de um sistema perfeitamente coerente que anima a actividade inconsciente da mente. Fundamentalmente, o que se encontra envolvido aqui é uma estrutura da vida, e Lévi-Strauss afirma que esta estrutura é idêntica à estrutura da matéria. Por outras palavras, não existe nenhuma solução de continuidade entre as polaridades e oposições apreendidas ao nível da matéria, vida,

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), pp. 254, 248.

psique profunda, língua, ou organização social e as apreendidas ao nível das criações mitológicas e religiosas. O sociologismo e o historicismo são substituídos por um reducionismo materialista muito mais ambicioso, se bem que também mais subtil, do que os materialismos clássico ou positivista.

Sendo eu um historiador das religiões, utilizarei uma abordagem diferente. A compreensão da função das polaridades na vida e pensamento religioso das sociedades arcaicas e tradicionais exige um esforço hermenêutico, não uma desmistificação. Os nossos documentos — sejam eles mitos ou teologias, sistemas de divisões de espaço ou rituais ordenados por dois grupos antagonistas, dualidades divinas ou dualismo religioso, etc. — constituem, cada um segundo o seu modo de estar específico, outras tantas criações da mente humana. Não temos o direito de as tratar de maneira diferente daquela como tratamos, digamos, as tragédias gregas ou uma das grandes religiões. Não temos o direito de as reduzir a uma coisa diferente daquilo que são, a saber, criações espirituais. Consequentemente, é o seu sentido e significado que tem de ser apreendido. Por esta razão, apresentarei um certo número de documentos escolhidos dentre diferentes culturas. Seleccionei-os de forma a ilustrar a espantosa variedade de soluções oferecidas aos enigmas da polaridade e ruptura, antagonismo e alternância, dualismo e a união dos opostos¹⁰.

Dois Tipos de Sacralidade

Recordemos primeiro que a experiência religiosa pressupõe uma bipartição do mundo no *sagrado* e no *profano*. A estrutura desta bipartição é demasiado complexa para ser convenientemente discutida aqui; além disso, o problema não está directamente relacionado com o assunto que nos importa. Basta dizer que não se trata de um dualismo embrionário, pois o profano é transmutado no sagrado pela dialéctica da hierofania. Por outro

¹⁰ Não discutiremos certos aspectos importantes do problema — por exemplo, mitos e rituais de bissexualidade, a morfologia religiosa da *coincidentia oppositorum*, as mitologias e gnosés centradas no conflito entre deuses e demónios, Deus e Satã, etc. — os quais foram já estudados no meu *Méphistophéles et l'Androgyne* (Paris, 1962), pp. 95-154.

lado, numerosos processos de dessacralização transformam de novo o sagrado no profano. Mas encontramos a oposição exemplar de sagrado e profano nas inúmeras listas de antagonismos binários, juntamente com as oposições masculino-feminino, céu-terra, etc. Observando-o mais atentamente, é evidente que quando o antagonismo sexual é expresso num contexto religioso, se trata menos de uma questão da oposição sagrado-profano do que do antagonismo entre dois tipos de sacralidades, um exclusivo dos homens, o outro próprio das mulheres. Assim, na Austrália, como noutros lugares, a meta da iniciação da puberdade é separar o adolescente do mundo da mãe e das mulheres, e iniciá-lo no «mundo sagrado», cujos segredos são ciosamente guardados pelos homens. Contudo, por toda a Austrália as mulheres têm as suas próprias cerimónias secretas, que são por vezes consideradas tão poderosas que nenhum homem as pode espiar com impunidade¹¹. Além disso, segundo certas tradições míticas, os objectos culturais mais secretos, hoje acessíveis apenas aos homens, pertencem originalmente às mulheres; mitos deste tipo implicam não só um antagonismo religioso entre os sexos, mas também uma confissão da superioridade original da sacralidade feminina¹².

Tradições semelhantes encontram-se noutras religiões arcaicas, e o seu significado é o mesmo; isto é, existe uma diferença qualitativa, e logo um antagonismo, entre as sacralidades específicas exclusivas de cada sexo. Por exemplo, em Malekula o termo *ileo* designa o carácter sagrado específico dos homens; contudo o seu contrário, *igah*, não designa o «profano», mas descreve outra forma de sacralidade, a que é exclusiva das mulheres. Os objectos imbuídos de *igah* são cuidadosamente evitados pelos homens, pois estes objectos paralisam, ou aniquilam mesmo, a sua reserva de *ileo*. Quando as mulheres celebram as suas cerimónias sagradas, estão tão saturadas de *igah* que se um homem avistasse apenas o toucado delas tornar-se-ia «como uma criança» e perderia a sua categoria na sociedade secreta masculina. Mesmo os objectos tocados pelas mulheres durante

¹¹ R.M. e C.H. Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago, 1964), p. 248.

¹² Cf. M. Eliade, «Australian Religions, Part III: Initiation Rites and Secret Cults», *History of Religions*, 7 (1967): 61-90, em especial as pp. 87 e 89; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlim, 1955), pp. 345 e segs.

os seus rituais são perigosos e são por esta razão tabu para os homens¹³.

A tensão antagonista entre dois tipos de sacralidade expressa em última análise a irredutibilidade dos dois modos de estar no mundo, os do homem e da mulher. Mas seria uma deturpação explicar esta tensão religiosa entre os sexos em termos psicológicos ou fisiológicos. É certo que há dois modos específicos de existir no mundo, mas há também a inveja e o desejo inconsciente de cada sexo de penetrar os «mistérios» do outro sexo e apropriar-se dos seus «poderes». Ao nível religioso, a solução do antagonismo sexual nem sempre implica um estabelecimento ritual de *hieros gamos*; em muitos casos, o antagonismo é transcendido por meio de uma androginização ritual¹⁴.

Os Gémeos Divinos Sul-americanos

Iniciarei este exame com algum material sul-americano, e isto por duas razões: primeiro, as tribos que serão consideradas pertencem a estágios de cultura arcaicos; segundo, encontramos aqui, mais ou menos claramente articuladas, certo número das «soluções clássicas» para o problema levantado pela descoberta da dicotomia e do antagonismo. Desnecessário será acrescentar que estes poucos exemplos não esgotam a riqueza do material sul-americano. Grosseiramente falando, os temas que nos interessam são: (1) a divisão binária de espaço e habitat; (2) os mitos dos Gémeos Divinos; (3) a dicotomia generalizada ao mundo inteiro, incluindo a vida espiritual do homem; e (4) o antagonismo divino, reflectindo uma complementaridade algo oculta, que fornece o modelo para o comportamento e as instituições humanas. É frequente vários ou até todos estes temas serem atestados na mesma cultura.

Não recordarei, para todas as tribos, a sua configuração de espaço e a sua cosmografia específicas; a este problema dediquei uma monografia que será brevemente publicada. Basta ter em mente que as mitologias e as concepções cosmológicas que serão examinadas pressupõem uma *imago mundi*. Quanto ao mito dos Gémeos Divinos, encontra-se muito espalhado na América

¹³ A. B. Deacon, *Malekula* (Londres, 1934), pp. 478 e segs.

¹⁴ Cf. Eliade, *Méhistophéles et l'Androgyne*, pp. 121 e segs.

do Sul. Geralmente, o pai dos Gémeos é o Sol; quando a mãe deles é traiçoeiramente assassinada, os rapazes são extraídos do seu cadáver e, após uma série de aventuras, conseguem vingá-la¹⁵. Os Gémeos nem sempre são rivais. Em algumas variantes, um dos heróis é ressuscitado pelo irmão a partir dos ossos, do sangue ou de fragmentos do seu corpo¹⁶. No entanto, os dois heróis da cultura exprimem a dicotomia universal. Os Kaingang do Brasil relacionam toda a sua cultura e todas as suas instituições com os seus antepassados míticos, os Gémeos. Eles não só dividiram a tribo em duas metades exógamias, como toda a natureza se encontra distribuída pelos heróis. A sua mitologia, que fornece o modelo exemplar para os Kaingang, ilustra dramaticamente esta bipartição universal, que adquire inteligibilidade e sentido através da actividade dos dois heróis¹⁷.

Além disso, certos traços indicam uma diferença nas naturezas dos Gémeos Divinos. Assim, entre os Cubeo do interior da Guiana, Hömanihikö, que criou a terra, não intervém nas questões humanas; vive no céu, onde recebe as almas dos mortos. O seu irmão, Mianikötöibo, que é disforme, habita uma montanha¹⁸. Segundo os Apinayé, no princípio o Sol e a Lua viviam na terra em forma humana. Geraram os dois grupos ancestrais da tribo e instalaram-nos numa aldeia dividida em duas zonas, o grupo do Sol ao norte, o grupo da Lua ao sul. Os mitos apontam para

¹⁵ Um mito dos Bakairi narra que o deus celestial, Kamuscini, depois de ter criado os seres humanos, casa uma mulher com o jaguar mítico, Oka. Miraculosamente, a esposa fica grávida mas é morta pelas intrigas da sogra. Os gémeos, Keri e Kame, são retirados do corpo sem vida e vingam a sua mãe, queimando a conspiradora. As fontes antigas são recolhidas por R. Pettazzoni, *Dio*, 1 (1922): 330-31. Ver também Paul Radin, «The Basic Myth of the North American Indians», *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949): 371 e segs.; A. Métraux, «Twin Heroes in South American Mythology», *Journal of American Folklore*, 59 (1946): 114-23; Karin Hissing e A. Hahn, *Die Tacana, Erzählungsgut* (Frankfurt, 1961), pp. 111 e segs.

¹⁶ Cf. Otto Zerries in W. Krieckeberg, H. Trimborn, W. Müller, O. Zerries, *Les Religions amérindiennes* (Paris, 1962), p. 390.

¹⁷ Egon Schaden, *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil*, 2.^a ed. (Rio de Janeiro, 1959), pp. 103-16, utiliza Telemaco Borba, *Atualidade indígena* (Curitiba, Brasil, 1908), pp. ii e segs., 20 e segs., 70 e segs. e H. Baldus, *Ensaio de Etnologia brasileira* (São Paulo, 1937), pp. 29 e segs., 45 e segs., 60 e segs.

¹⁸ Koch-Grünberg, resumido por Zerries in *Religions amérindiennes*, pp. 361-62.

um certo antagonismo entre os irmãos; por exemplo, o Sol é considerado inteligente enquanto a Lua é um pouco estúpida¹⁹.

O antagonismo é mais notório entre os Calíñas, caraíbas da costa setentrional da Guiana. Amana, deusa das águas, simultaneamente mãe e virgem, e que se diz «não ter umbigo» (isto é, não-nascida)²⁰, deu à luz dois gémeos, Tamusi ao amanhecer e Yelokantamulu ao pôr do sol. Tamusi é antropomorfo e é considerado o antepassado mítico dos Calíñas; criou todas as coisas que são boas e úteis para os homens. Tamusi habita a parte luminosa da lua e é senhor de um paraíso, a terra sem entardecer, onde as almas dos piedosos vão reunir-se-lhe. Mas ninguém o pode ver por causa da luz ofuscante que o rodeia. Tamusi luta heroicamente contra os poderes hostis que aniquilaram o mundo por várias vezes e o voltarão a destruir, mas depois de cada destruição o mundo voltou a ser criado por Tamusi. O seu irmão também habita as regiões celestiais, mas no extremo oposto do paraíso, na terra sem manhã. Ele é o criador da obscuridade e autor de todos os males infligidos à humanidade. Em certo sentido, simboliza os poderes activos da deusa-mãe Amana. Haekel vê nele o complemento necessário do aspecto luminoso do mundo, personificado por Tamusi. No entanto, Yelokantamulu não é o adversário absoluto do seu irmão; o Mau Espírito dos Calíñas é outra personagem, Yawané. Mas dos Gémeos Divinos, é Tamusi que tem o papel mais importante e se torna uma espécie de ser supremo²¹.

Muitas vezes, uma dicotomia da natureza tão total estende-se também ao aspecto espiritual do homem²². Segundo os Apa-

¹⁹ Curt Nimuendaju, *The Apinayé*, The Catholic University of America, Anthropological Series n.º 9 (Washington, D.C., 1939), pp. 158 e segs.

²⁰ Amana, a bela mulher cujo corpo termina por uma cauda de serpente, simboliza simultaneamente o tempo e a eternidade, pois embora ela resida nas águas celestiais, regenera-se periodicamente mudando de pele como uma serpente. O processo é repetido pelas almas dos mortos e pela própria terra. Amana engendrou toda a criação e pode tomar qualquer forma.

²¹ Josef Haekel, «Purá und Hochgott», *Archiv für Völkerkunde*, 13 (1958): 25-50, em especial a p. 32.

²² Seria inútil multiplicar os exemplos. Podemos mencionar os Timbira, para quem a totalidade cósmica se encontra dividida em duas metades: por um lado, leste, sol, dia, estação seca, fogo, a cor vermelha; por outro, oeste, lua, noite, estação das chuvas, água, a cor negra, etc. Curt Nimuendaju, *The Eastern Timbira*, University of California Publications in Archaeology and Ethnology, vol. XLI (Berkeley e Los Angeles, 1946), pp. 84 e segs.

pocuva, uma tribo tupi-guarani do Brasil meridional, todas as crianças recebem uma alma que descende de uma das três regiões celestiais — Ocidente, Zénite e Oriente — onde preexistia ao lado de uma divindade («A Nossa Mãe» no Oriente; «O Nosso Irmão Mais Velho» no Zénite; Tupan, o irmão gémeo mais novo, no Ocidente). Depois da morte, a alma volta para o seu lugar de origem. É esta alma, a que Nimuendaju chama a «alma vegetal», que estabelece a relação com o mundo superior. Para tornar esta alma «leve», o homem deve abster-se de comer carne. Mas algum tempo após o nascimento, a criança recebe uma segunda alma, a «alma animal», que determinará o seu carácter. Vários temperamentos de diferentes indivíduos são decididos de acordo com a espécie presente na «alma animal», e só os xamãs são capazes de discernir o tipo de espécie²³.

Segundo Nimuendaju, a concepção das duas almas reflecte a dicotomia da natureza, ilustrada de maneira exemplar pelos Gémeos míticos, cujos caracteres opostos e antagónicos são transmitidos aos membros das duas metades. Isto é certamente correcto, mas há algo mais: somos confrontados com uma reinterpretação criativa de um esquema cosmológico e de um tema mítico amplamente difundidos. As ideias, familiares aos primitivos, de que a fonte da alma é divina e de que as supremas divindades cosmológicas têm uma natureza celestial ou habitam o céu, acrescentaram outro valor religioso ao conceito da dicotomia universal. Além disso, pode decifrar-se neste exemplo uma nova valorização religiosa do mundo: o antagonismo entre os Gémeos encontra-se reflectido no antagonismo das almas, mas só a «alma-vegetal» tem uma origem supostamente divina, e isto implica uma desvalorização religiosa do animal. Mas a sacralidade animal constitui um elemento essencial das religiões arcaicas. Pode decifrar-se aqui o esforço de isolar, entre muitas outras «sacralidades» presentes no mundo, o elemento puramente «espiritual», isto é, divino, de origem celestial.

Esta concepção pode ser comparada com a ideia básica dos Calíñas de que tudo o que existe sobre a terra tem um duplicado espiritual no céu²⁴. Também neste caso temos uma utilização original e audaciosa do tema da dicotomia universal, uma uti-

²³ Curt Nimuendaju, «Religion der Apapocuva-Guarani», *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 305 e segs.

²⁴ Haeckel, «Purá und Hochgott», pág. 32.

lização que define um princípio espiritual capaz de explicar certas contradições do mundo. A teoria dos Calíñas dos duplicados espirituais não é excepcional; encontra-se em ambas as Américas, bem como noutras partes. Com efeito, a ideia de um «duplicado espiritual» tem tido um papel importante na história geral do dualismo.

Polaridade e Complementaridade entre os Kogi

As concepções relacionadas com o nosso tema têm talvez mais cambiantes e são melhor articuladas num sistema geral do que se pode inferir de algurias das nossas fontes mais antigas. Quando um investigador que procede a um trabalho de campo se ocupa a relatar não só o comportamento e rituais mas também o significado que eles têm para os aborígenes, todo um mundo de sentido e de valores nos é revelado. Citarei como exemplo a utilização feita pelos Kogi da Sierra Nevada das ideias de polaridade e complementaridade na sua explicação do mundo, da sociedade e do indivíduo²⁵. A tribo encontra-se dividida entre a «gente de cima» e a «gente de baixo», e a aldeia, bem como a cabana cultural encontram-se separadas em duas metades. O mundo está igualmente dividido em duas secções, determinadas pelo curso do sol. Além disso, há muitos outros pares polares e antagónicos: masculino / feminino, mão direita / mão esquerda, quente / frio, luz / trevas, etc. Estes pares estão associados a certas categorias de animais e plantas, a cores, ventos, doenças e, igualmente, aos conceitos de bem e de mal.

O simbolismo dualístico é evidente em todas as práticas mágico-religiosas. Todavia, os contrastes coexistem em todo o indivíduo, bem como em certas divindades tribais. Os Kogi crêem que a função e a permanência de um princípio do bem (identificado de uma maneira exemplar com a direita) são determinadas pela existência simultânea de um princípio do mal (a esquerda). O bem existe apenas porque o mal se encontra activo; se o mal desaparecesse, o bem deixaria igualmente de existir. Uma concepção

²⁵ Acompanhamos de perto o artigo de G. Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta», *Razón y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes*, n.º 1 (1967): 55-72, sobretudo pp. 63-67.

cara a Goethe, mas conhecida também noutras culturas: há que cometer pecados, proclamando assim a influência activa do mal. Segundo os Kogi, o problema central da condição humana é precisamente o de equilibrar estes dois contrários mantendo-os, todavia, como forças complementares. O conceito fundamental é *yulúka*, um termo que pode ser traduzido por «estar de acordo», «ser igual», «estar identificado». Saber como equilibrar as energias criativa e destrutiva, «estar de acordo», é o princípio orientador do comportamento humano.

Este esquema de oposições complementares encontra-se integrado por seu turno num sistema quadripartido do universo: aos quatro pontos cardeais corresponde outra série de conceitos, personagens míticas, animais, plantas, cores e actividades. O antagonismo reaparece no sistema geral quadripartido (por exemplo, o vermelho e o branco, «cores claras», correspondem ao Sul e Leste, e opõem-se ao «lado mau», formado pelas «cores escuras» do Norte e Oeste). A estrutura quadripartida informa quer o macrocosmos quer o microcosmos. O mundo é sustentado por quatro gigantes míticos: a Sierra Nevada, está dividida em quatro zonas; as aldeias, construídas segundo um traçado tradicional, têm quatro pontos de entrada onde há quatro locais sagrados destinados a oferendas. Finalmente, a casa cultural tem quatro lareiras em redor das quais tomam lugar os membros dos quatro clãs principais. (Mas aqui reaparece mais uma vez a bipartição antagónica: o «lado direito» — vermelho — é reservado «aos que sabem menos», ao passo que no «lado esquerdo» — azul claro — se sentam «os que sabem mais», pois estes últimos são confrontados mais vezes com as forças negativas do universo).

As quatro direcções cardeais são completadas pelo «ponto central», que tem um papel importante na vida dos Kogi. É o Centro do Mundo, a Sierra Nevada, cuja réplica é o centro da casa cultural onde as oferendas principais são enterradas; aí se senta o sacerdote (*máma*) quando quer «falar com os deuses».

Finalmente, este esquema é desenvolvido num sistema tridimensional com sete marcas de referência: Norte, Sul, Este, Oeste, Zénite, Nadir e Centro. As três últimas constituem o eixo cósmico que atravessa e sustenta o mundo, que é imaginado como um ovo. Reichel-Dolmatoff chama a atenção para o facto de ser o ovo cósmico que introduz o elemento dinâmico, isto é, o conceito dos nove estágios. O mundo, e igualmente o homem, foram criados pela Mãe Universal. Ela tem nove filhas, cada uma

representando uma certa qualidade do solo arável: preto, vermelho, argiloso, arenoso, etc. Estes solos aráveis constituem outras tantas camadas no interior do ovo cósmico e simbolizam também uma escala de valores. Os homens vivem na quinta terra — o solo negro — que é a que se encontra no Centro. Os grandes montes semelhantes a pirâmides da Sierra Nevada são imaginadas como «mundos» ou «casas» de estrutura semelhante. Da mesma forma, as principais casas de culto são as suas réplicas microcósmicas; consequentemente, encontram-se situadas no «Centro do Mundo».

As associações não acabam aqui. O ovo cósmico é interpretado como o útero da Mãe Universal, no qual a humanidade vive. A terra é igualmente um útero, como o são a Sierra Nevada e cada casa de culto, lar e túmulo. As grutas e fendas da terra representam os orifícios da mãe. Os telhados das casas de culto simbolizam o órgão sexual da Mãe; são as «portas» que dão acesso aos níveis superiores. Durante o ritual funerário, o falecido volta para o útero; o sacerdote ergue o cadáver nove vezes para indicar que o morto volta a passar, mas de trás para a frente, pelos nove meses de gestação. Mas o túmulo representa em si o cosmos e o ritual funerário é um acto de «cosmicização».

Insisti neste exemplo porque ele ilustra de forma admirável a função da polaridade no pensamento de um povo arcaico. Como vimos, a divisão binária do espaço é generalizada ao universo inteiro. Os pares de opostos são, ao mesmo tempo, complementares. O princípio da polaridade parece ser a lei fundamental da natureza e da vida, bem como a justificação para a ética. Para os Kogi, a perfeição humana não consiste em «fazer bem», mas em assegurar o equilíbrio das duas forças antagónicas do bem e do mal. Ao nível cósmico, este equilíbrio interior corresponde ao «ponto central», o Centro do Mundo. Este ponto encontra-se na intersecção das quatro direcções cardeais com o eixo vertical Zénite-Nadir, no meio do ovo cósmico, que é idêntico ao útero da Mãe Universal. Assim, os diferentes sistemas de polaridades expressam as estruturas do mundo e da vida, bem como o modo de existir específico do homem. A existência humana é entendida e assumida como uma «recapitulação» do universo; inversamente, a vida cósmica adquire inteligibilidade e sentido ao ser apreendida como uma «cifra».

Não é minha intenção acrescentar outros exemplos sul-americanos. Penso, por outro lado, ter sublinhado suficiente-

mente a variedade de criações espirituais ocasionadas pelo esforço de «ler» a natureza e a existência humana através da cifra da polaridade e, por outro lado, ter mostrado que as expressões particulares daquilo a que, por vezes, se chamou concepções binária e dualista só revela o seu significado profundo se for integrado no sistema envolvente de que faz parte.

Encontramos uma situação semelhante, embora mais complexa, entre as tribos norte-americanas. Também aí encontramos a bipartição da aldeia e do mundo, e o sistema cosmológico resultante (as quatro direcções, o eixo Zénite-Nadir, o «Centro», etc.), bem como várias expressões mitológicas e rituais de polaridades, antagonismos e dualismos religiosos. É claro que estas concepções não se encontram nem universal nem uniformemente distribuídas. Alguns grupos étnicos norte-americanos não conhecem senão uma cosmologia bipartida rudimentar, e muitas outras tribos ignoram as concepções «dualísticas», embora utilizem sistemas de classificação de tipo binário. Ora é precisamente este problema que nos interessa, isto é, as diversas valorizações religiosas, em vários contextos culturais, do tema básico da polaridade e do dualismo.

Combate e Reconciliação: Mänäbush e a Cabana Medicinal

Entre os Algonquinos centrais, o herói cultural — Nanabozho (Ojibway e Ottawa), Mänäbush (Menomini) ou Wisaka (Kri, Saux, etc.) — tem um papel preeminente²⁶. Ele restaura a terra após o dilúvio e dá-lhe a sua forma actual; estabelece as estações e obtém o fogo²⁷. Mänäbush é famoso particularmente pelo seu

²⁶ Werner Müller, *Die Blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954), pp. 12 e segs.

²⁷ Com efeito, quando a terra desapareceu sob a água, Manabush mandou um animal para ir buscar um pouco de lodo ao fundo do abismo (sobre este tema, ver M. Eliade, «Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen: le plongeon cosmogonique», *Revue de l'Histoire des Religions*, 160 [1961]: 157-212; as variantes americanas encontram-se nas pp. 194 e segs.). Manabush criou a terra e formou novamente os animais, as plantas e o homem; ver a bibliografia essencial in Mac Linscott Ricketts, «The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians» (Diss. Ph. D., Universidade de Chicago, 1964), vol. 1, p. 195, n.º 35.

combate com os Poderes (inferiores) das Águas, um conflito que deu início ao drama cósmico cujas consequências os homens continuam a sofrer²⁸. A luta atingiu o seu ponto culminante quando os Poderes aquáticos conseguiram assassinar o irmão mais novo de Mänäbush, o Lobo, introduzindo desta forma a morte no mundo. O Lobo reapareceu três dias depois, mas Mänäbush enviou-o de volta para a Terra do Ocaso, onde ele se tornou o senhor dos mortos. Para vingar a morte do seu irmão, Mänäbush matou o chefe dos Poderes da Água; os seus adversários lançaram então um novo dilúvio seguido por um inverno terrível, não conseguindo no entanto derrubar o herói. Alarmados, os Poderes propuseram uma reconciliação: a construção da cabana medicinal, em cujos mistérios Mänäbush seria o primeiro iniciado.

É significativo que o tema da reconciliação seja conhecido apenas em mitos esotéricos, revelados exclusivamente aos iniciados no culto secreto *midéwiwin*²⁹. Segundo esta tradição esotérica, o Grande Espírito (o Manitu Supremo) aconselhou os Poderes aquáticos a aplacar Mänäbush, visto terem sido eles a cometer o primeiro crime; na sequência deste conselho, os Poderes construíram a cabana de iniciação, no céu, e convidaram Mänäbush. O herói acabou por aceitar, sabendo que as cerimónias reveladas pelos Poderes seriam benéficas para os homens. Com efeito, depois da sua iniciação no céu, Mänäbush regressou à terra e, com o auxílio da sua avó (a Terra), executou pela primeira vez os ritos secretos do *midéwiwin*.

Desta forma, segundo a versão esotérica do mito, a catástrofe cósmica foi evitada porque os Poderes inferiores — que, ao matarem o Lobo, introduziram a morte na terra — ofereceram a Mänäbush uma cerimónia secreta e poderosa capaz de melhorar a sorte dos mortais. É certo que a iniciação no *midéwiwin* não pretende mudar a condição humana, mas assegura aqui em baixo a saúde e a longevidade e uma nova existência após a morte.

²⁸ Acrescentemos que Mänäbush apresenta certos traços característicos do embusteiro; por exemplo, encontra-se munido de uma sexualidade excessiva e grotesca e, apesar do seu heroísmo, parece por vezes surpreendentemente tacaño.

²⁹ Os mitos com as suas bibliografias encontram-se em Ricketts, «Structure and Religious Significance», vol. 1, pp. 196 e sgs.; Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 19 e sgs. e *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlim, 1956), pp. 198 e sgs.

O ritual de iniciação segue o cenário já conhecido da morte e ressurreição: o noviço é «morto» e imediatamente ressuscitado através da concha sagrada³⁰. Por outras palavras, os mesmos Poderes que despojaram o homem da sua imortalidade acabaram por ser obrigados a fornecer-lhe uma técnica capaz de fortalecer e prolongar a sua vida, assegurando-lhe, ao mesmo tempo, uma pós-existência «espiritual». Durante as cerimónias secretas, o noviço personifica Mänäbush e os sacerdotes representam os Poderes. A cabana de iniciação acentua o simbolismo dualístico. A cabana está dividida em duas secções: o norte, pintado de branco, é o local dos Poderes inferiores; na metade sul, pintada de vermelho, encontram-se os Poderes superiores. As duas cores simbolizam o dia e a noite, o Verão e o Inverno, a vida e a morte (seguida de ressurreição), etc. A associação destes dois princípios polares representa a totalidade das realidades cósmicas³¹.

Temos aqui um excelente exemplo daquilo a que podemos chamar a valorização dos elementos negativos de uma polaridade. O génio criativo dos Menomini conseguiu encontrar uma solução nova e eficiente para a crise existencial provocada pela consciência da medonha onnipresença do sofrimento, da adversidade e da morte. Discutirei resumidamente outras soluções de semelhança variável, mas de momento será instrutivo situar o complexo mítico-ritual da cabana de iniciação menomini na religião algonquina geral para que possamos conhecer as ideias religiosas comuns a partir das quais os Menomini desenvolveram o seu sistema particular. Com efeito, como Werner Müller fez notar, outras tribos algonquinas têm uma tradição diferente, provavelmente mais antiga, na qual o herói cultural não tem qualquer papel no ritual da cabana de iniciação.

Os Ojibway do Minnesota, por exemplo, afirmam que a cabana foi erigida pelo Grande Espírito (Manido) para garantir a vida eterna aos homens³². Manido encontra-se simbolicamente presente na cabana de iniciação (*midéwigan*). A cabana reproduz o mundo: as suas quatro paredes simbolizam as quatro direc-

³⁰ W.J. Hoffman, «The Midewiwin or 'Grand Medicine Society' of the Ojibwa», Sétimo Relatório Anual do Bureau of American Ethnology, 1855-86 (Washington, D.C., 1891), pp. 143-300, em especial as pp. 207 e segs.; Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 52 e segs.

³¹ Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 81 e segs., 117, 127.

³² *Ibid.*, pp. 38 e segs., 51.

ções cardeais, o telhado representa a abóbada celeste, o chão leste, o chão simboliza a terra³³. Nos dois tipos de cabanas de iniciação — as dos Menomini e as dos Ojibway — o simbolismo cósmico sublinha o facto de a primeira iniciação ter tido como palco o universo inteiro. Mas à estrutura dualística da cabana erigida por Mänäbush na terra, na sequência da sua reconciliação com os Poderes inferiores, opõe-se o simbolismo quaternário da cabana construída por Manido: quatro portas, quatro cores, etc. No complexo ritual de Mänäbush, o Grande Deus encontra-se ausente ou quase eliminado; inversamente, o Herói Cultural não tem qualquer papel na cerimónia do *midéwigan*. Mas em ambos os tipos de iniciação o assunto central é o destino pessoal de cada iniciado: entre os Ojibway, a vida eterna após a morte, conferida pelo Grande Deus; no caso dos Menomini, a saúde e longevidade (e provavelmente uma nova existência após a morte), obtidas de Mänäbush como consequência de uma série de acontecimentos dramáticos que tiveram lugar numa altura em que o mundo foi quase destruído. De notar também que no mito esotérico é o Grande Manitu que aconselha aos Poderes inferiores uma reconciliação; sem a sua intervenção, a batalha teria provavelmente prosseguido até o mundo e os Poderes inferiores serem totalmente aniquilados.

Deus Supremo e Herói Cultural

Vemos bem o que é novo no complexo mítico-ritual dos Menomini em comparação com a cabana de iniciação dos Ojibway: segundo os Ojibway, o Grande Deus construiu a cabana para conceder a vida eterna aos homens; para os Menomini, a cabana é recebida, através de Mänäbush, dos Poderes inferiores, e a iniciação concede saúde, longevidade e uma existência *postmortem*. O simbolismo quaternário de cabana Ojibway, reflectindo um universo bem equilibrado sem fissuras, cujos ritmos continuam de maneira ordenada sob o controle do Grande Deus, é substituído pelo simbolismo dualista dos Menomini. Este simbolismo reflecte igualmente o cosmos, mas trata-se de um mundo

³³ *Ibid.*, pp. 80 e segs. O mesmo simbolismo se encontra na estrutura da cabana-estufa dos Omaha (*ibid.*, p. 122), nas choupanas de iniciação dos Lenape, entre os Algonquinos da Pradaria (*ibid.*, p. 135) e noutros lugares.

dilacerado por toda a sorte de antagonismos e dominado pela morte, um mundo à beira da destruição devida ao conflito entre Mãnábush e os Poderes aquáticos, um mundo do qual o Grande Deus se encontra ausente e onde o único protector do homem é o Herói Cultural, ele mesmo muito semelhante ao homem, como vemos pela sua feroz combatividade e pelo seu comportamento ambíguo. Por certo que o simbolismo dualista da cabana menomini também exprime a integração dos opostos na totalidade cósmica bem como na existência humana. Mas, neste caso, a integração representa um esforço desesperado para salvar o mundo da sua destruição final, para assegurar a continuidade da vida e, acima de tudo, para encontrar um sentido para a precariedade e as contradições da existência humana.

Para melhor compreender o sentido em que as concepções religiosas dos Algonquinos se desenrolaram, podemos comparar o simbolismo cósmico da Grande Casa dos Delaware (Lenape), um povo algonquino da costa atlântica, e a teologia implícita nas cerimónias do Ano Novo. A Grande Casa é erigida todos os anos, em Outubro, numa clareira da floresta. Trata-se de uma cabana rectangular com quatro portas e, no meio, um poste de madeira. O chão simboliza a terra, o telhado o céu e as quatro paredes os quatro horizontes. A Casa Grande é uma *imago mundi* e o ritual celebra o novo começo (a recriação) do mundo. É o Deus Supremo, o Criador, quem se diz ter estabelecido o culto. Ele habita o décimo-segundo céu; pousa a mão no poste central ou *axis mundi*, que tem a sua reprodução na Casa Grande. Mas o deus também está presente nas duas faces gravadas no poste. Cada novo festival da Casa Grande tem como um dos seus resultados a recriação da terra; ele impede também que a terra seja destruída por uma catástrofe cósmica. Na realidade, a primeira Casa Grande foi erigida a seguir a um terramoto. Mas a recriação anual da terra, provocada através da cerimónia do Ano Novo, assegura a continuidade e a fertilidade do mundo. Contrariamente à iniciação efectuada nas cabanas dos Menomini e dos Ojibway, que se refere a indivíduos particulares, a cerimónia da Casa Grande regenera o cosmos na sua totalidade³⁴.

³⁴ Frank G. Speck, *A Study of the Delaware Big House Ceremonies* (Harrisberg, Pa., 1931), pp. 9 e segs.; Müller, *Religionen der Waldandindianer*, pp. 259 e segs.; ver também Josef Haekel, «Der Hochgottglaube der Delawaren in Lichte ihrer Geschichte», *Ethnologica*, n.s., 2 (1960): 439-84.

Desta forma, o grupo étnico algonquino apresenta três tipos de casas cultuais e três categorias de ritual, dependentes de três sistemas religiosos diferentes. É significativo o facto de o sistema mais arcaico, o dos Delaware, se encontrar centrado na regeneração periódica do cosmos, ao passo que o mais recente, dominado pelo Herói Cultural e o simbolismo dualista, apontar principalmente para um melhoramento da condição humana. Neste segundo caso, o «dualismo» é consequência de uma história mítica, mas não foi predeterminado por quaisquer características essenciais dos protagonistas. Como vimos, o antagonismo entre Mänäbush e os Poderes inferiores foi exacerbado como consequência de um acontecimento — o assassinio do Lobo — que poderia muito bem não ter tido lugar.

O Dualismo Iroquês: os Gémeos Míticos

Com os Iroqueses podemos falar de um «dualismo» propriamente dito. Em primeiro lugar, temos a ideia de que tudo o que existe sobre a terra tem um protótipo — um «irmão mais velho» — no céu. O processo cosmogónico inicia-se no céu mas pode dizer-se que se inicia algo acidentalmente. Uma jovem, Awenhai («Terra Fértil»), pediu o Chefe do Céu em casamento. Ele casou com Awenhai e fecundou-a por meio do seu hálito. Todavia, sem compreender o milagre e sentindo ciúme, o deus arrancou pela raiz a árvore cujas flores iluminam o mundo celestial (pois o sol não existia ainda) e precipitou a sua esposa pelo buraco. Para lá lançou também os protótipos de alguns animais e plantas e estes tornaram-se os animais e plantas que existem hoje na terra, enquanto os seus «irmãos mais velhos», os protótipos, ficaram no céu. Depois, o deus voltou a pôr a árvore no lugar.

O rato-almiscarado trouxe um pouco de lodo do fundo do oceano primordial e espalhou-o no dorso de uma tartaruga. Assim foi criada a terra, e Awenhai deu à luz uma filha que cresceu miraculosamente depressa. Em breve a jovem casou, mas o noivo atravessou-lhe a barriga com uma flecha e desapareceu. Grávida, a filha de Awenhai ouviu gémeos discutirem dentro do seu ventre. Um queria descer, o outro, pelo contrário, queria sair pela parte de cima. Finalmente, o mais velho nasceu da maneira normal enquanto o seu irmão emergiu pelo sovaco, causando assim a morte da sua mãe. Era feito de pederneira, e por esta razão

chamou-se Tawiskaron («Pederneira»). Awenhai perguntou aos gémeos quem tinha morto a sua filha. Ambos juraram estar inocentes; Awenhai, todavia, só acreditou em «Pederneira» e expulsou o seu irmão. Do corpo da sua filha, Awenhai fez o sol e a lua, e suspendeu-os de uma árvore perto da cabana.

Enquanto Awenhai se dedicava a Tawiskaron, o irmão mais velho era auxiliado por seu pai. Um dia, caiu a um lago e, no fundo, encontrou o seu pai, a grande tartaruga. Recebeu dele um arco e duas espigas de milho, «uma madura, para ser semeada, a outra crua, para ser assada». De regresso à superfície, alastrou a terra e criou animais. Proclamou então: «daqui em diante os homens chamar-me-ão Wata Oterongtongnia» («Jovem Bordo»). Tawiskaron tentou imitar o irmão mas, ao procurar criar uma ave, fez um morcego. De igual forma, ao ver Oterongtongnia modelando homens e animando-os, tentou fazer o mesmo, mas as suas criaturas eram desprezíveis e monstruosas. Então, Tawiskaron, com a ajuda da grande mãe, encerrou os animais criados pelo seu irmão numa gruta, mas Oterongtongnia conseguiu libertar certo número deles. Incapaz de criar, Tawiskaron lutou por destruir a criação do irmão. Facilitou a chegada de monstros de outro mundo, mas Oterongtongnia conseguiu rechacá-los. Oterongtongnia arremessou o sol e a lua para o firmamento, e desde então eles luzem para todos os homens, enquanto Tawiskaron deu existência aos montes e aos penhascos para tornar a vida dos homens mais penosa.

Os gémeos passaram então a viver juntos numa cabana. Um dia, Oterongtongnia fez uma fogueira tão grande que começaram a desprender-se pequenas faúlhas do corpo de pederneira do irmão. Tawiskaron correu para fora da cabana, mas Oterongtongnia perseguiu-o, atirando pedras, até o outro cair. As Montanhas Rochosas são os restos de Tawiskaron³⁵.

Este mito estabelece e, ao mesmo tempo, justifica toda a vida

³⁵ J.N.B. Hewitt, *Iroquoian Cosmology. First Part*, Vigésimo-primeiro Relatório Anual do Bureau of American Ethnology, 1899-1900 (Washington, D.C., 1903), pp. 127-339, especialmente as pp. 141 e segs., 285 e segs. Cf. Müller, *Religionen der Waldlandindianer*, pp. 119 e segs. (que utiliza também outras fontes) e o resumo feito pelo mesmo autor in *Les Religions amérindiennes*, pp. 260-62. Certo número de variantes são sumariadas por Ricketts, «Structure and Religious Significance», vol. 2, pp. 602 e segs. Uma das versões recolhidas por Hewitt entre os Onondaga refere que o Irmão Bom ascendeu ao Céu juntamente com «Pederneira» (Ricketts, *ibid.*, p. 612).

religiosa dos Iroqueses. É um mito dualista, o único mito norte-americano susceptível de comparação com o dualismo iraniano de tipo zurvanita. O culto e o calendário reflectem em pormenor a oposição dos Gémeos míticos. No entanto, como veremos a seguir, este antagonismo irredutível não atinge o paroxismo iraniano, e isto pela simples razão de que os Iroqueses se recusam a identificar no gémeo «mau» a essência do «mal», o *mal ontológico* que obcecava o pensamento religioso iraniano.

O Culto: Antagonismo e Alternância

A «casa comprida» é a cabana cultual. Tem duas portas: pela do nordeste entram as mulheres, tomando lugares a leste; pela do sudoeste entram os homens, que se sentam a oeste. O calendário das festividades compreende dois semestres: o Inverno e o Verão. As cerimónias de Inverno são celebradas pelos homens: dão graças pelas dádivas recebidas. Os rituais de Verão são da responsabilidade das mulheres e pedem chuvas e fertilidade. O antagonismo é evidente até nos pormenores cerimoniais. As duas metades do clã, o Gamo e o Lobo, que representam os Gémeos míticos, jogam aos dados, um jogo que simboliza o conflito entre os Gémeos. As danças sagradas, celebradas em honra do «Grande Espírito», pertencem a Oterongtongnia e à metade do dia em que o sol sobe em direcção ao zénite. As chamadas danças sociais, para fins de distração, são relacionadas com Tawiskaron e com o entardecer³⁶.

Werner Müller demonstrou que o verdadeiro aspecto monoteísta destas cerimónias é o resultado de uma reforma que remonta aos começos do século XIX. Um profeta da tribo Seneca, Lago Formoso, decidiu reformar a religião do seu povo após uma revelação extática. Substituiu o par dos Gémeos míticos pelo do Grande Deus, Haweniyo (a «Grande Voz») e o Diabo, Haninseono («Que vive dentro da Terra»). Mas o profeta esforçou-se por concentrar a vida religiosa no Grande Deus; por esta razão proibiu os rituais consagrados ao Gémeo mau e transformou-os em «danças sociais».

Esta reforma, com a sua forte tendência monoteísta, pode ser explicada em parte pela experiência extática que decidiu da vo-

³⁶ Sobre o calendário litúrgico, ver Müller, *Religionen der Waldlanindianer*, pp. 119 e segs., 256 e segs.

cação de Lago Formoso, mas existem também outros aspectos. Os Europeus censuravam os Iroqueses porque eles «adoravam o Diabo». É evidente que não se tratava de uma adoração do Diabo, visto que o Gémeo mau não encarna a ideia do «mal» mas apenas o aspecto negativo, sinistro, do mundo. Como acabámos de ver, os Gémeos míticos reflectem e governam os dois modos, ou os dois «tempos», que conjuntamente constituem o universo vivo e fértil. Mais uma vez encontramos os pares complementares dia e noite, Inverno e Verão, sementeira e colheita, bem como as polaridades homem e mulher, sagrado e profano, etc.

Para compreender quão rigorosamente o princípio dualístico articula toda a concepção religiosa dos Iroqueses, recordemos um dos seus ritos mais importantes: o uso das Máscaras na Primavera e no Outono, e a sua função curativa³⁷. Os membros de uma das confrarias, os «Falsos Rostos», entram nas casas e expulsam a doença. A outra confraria, os «Rostos de Palha de Milho», celebra os seus ritos durante as cerimónias na Casa Comprida. As Máscaras borrifam a assistência com «água de medicina» e espalham cinzas como defesa contra a doença.

Ora, segundo os mitos, as doenças e outros males foram produzidos por um ser sobrehumano, o duplo de Tawiskaron.

Na origem do mundo, ele lutou contra o Criador, mas foi derrotado e foi-lhe dada a tarefa de curar e ajudar as pessoas. Ele vive nas rochas que estão à beira do mundo, lá onde nascem a febre, a tuberculose e as dores de cabeça. Entre os seus servidores encontram-se os Rostos Falsos, seres deformados com grandes cabeças e feições simiescas que, como o seu senhor, vivem longe dos homens e assombram os lugares desertos. Os mitos representam-nos como as criações abortadas de Tawiskaron, que tentam imitar os seres humanos produzidos pelo seu irmão; nos rituais são personificados por homens mascarados que, na Primavera e no Outono, afastam as doenças das aldeias³⁸.

Por outras palavras, embora o adversário tenha sido derrotado pelo Grande Deus, as suas obras, o «mal», persistiram no mundo.

³⁷ Sobre as Máscaras, ver a bibliografia essencial in Müller, *Les Religions amérindiennes*, p. 271, n. 1.

³⁸ Müller, *Les Religions amérindiennes*, p. 272.

O Criador não procura, ou talvez não possa, aniquilar o «mal», mas também não permite que ele corrompa a sua criação. Aceita-o como um inevitável aspecto da vida mas, ao mesmo tempo, compele o seu adversário a combater os resultados da sua própria obra.

Esta ambivalência do «mal» — considerado como uma inovação desastrosa mas aceite como uma modalidade, daí em diante inevitável, da vida e da existência humana — encontra-se igualmente evidente na concepção iroquesa do mundo. O universo é imaginado como tendo uma porção central, isto é, a aldeia e os campos cultivados, habitada pelos homens; esta porção central está rodeada por um deserto exterior cheio de pedras, pântanos e Rostos Falsos. Tal *imago mundi* é bem conhecida nas culturas arcaicas e tradicionais. Esta concepção do mundo é fundamental para a mente iroquesa e não desapareceu depois de a tribo ter sido instalada numa reserva. «Dentro da Reserva iroquesa governa o irmão 'bom'; existem as casas e os campos, aí está-se seguro; mas lá fora reina o irmão 'mau' e os seus agentes, os homens brancos; existe o deserto das fábricas, os edifícios e as ruas pavimentadas»³⁹.

Os Pueblos: Pares Divinos Antagónicos e Complementares

Entre os Pueblos, o Grande Deus cede o lugar a pares divinos, por vezes antagónicos mas sempre complementares. Com estes cultivadores do milho testemunhamos a passagem da dicotomia arcaica — aplicada à sociedade, ao habitat e a toda a natureza — para uma articulação «dualística» real e rigorosa da mitologia e do calendário religioso. O ritmo agrícola reforça a divisão já presente entre o trabalho das mulheres (apanha de frutos, jardinagem) e o trabalho dos homens (a caça), e sistematiza as dicotomias cósmico-rituais (duas estações, duas classes de deuses, etc.). Os poucos exemplos que se seguem permitir-nos-ão apreender não só o grau de «especialização dualística» das populações agrárias do Novo México, mas também a variedade dos seus sistemas mítico-rituais.

O mito zuni pode servir de ponto de partida e também de modelo. Segundo Stevenson e Cushing, o ser primordial Awona-

³⁹ *Ibid.*, p. 272.

wilona, chamado «Ele-Ela» ou «Recipiente do Todo», transformou-se no sol e, da sua própria substância, produziu duas sementes com as quais impregnou as Grandes Águas, das quais surgiram o «Pai-Céu que Tudo Cobre» e a «Mãe-Terra Quatro-vezes Contentora». Da união destes Gémeos cósmicos surgiram todas as formas de vida. Mas a Mãe-Terra mantinha todas estas criações dentro do seu corpo, naquilo a que o mito chama o «Ventre Quádruplo do Mundo». Os homens, isto é, os Zuni, nasceram no mais fundo destes ventres cavernosos. Surgiram à superfície apenas depois de terem sido guiados e auxiliados por outro par de Gémeos divinos, os dois deuses da guerra, os Ahayutos. Estes foram criados pelo Sol (-Pai) para conduzirem os antepassados dos Zunis à luz e finalmente ao «Centro do Mundo», o seu território actual⁴⁰.

Durante esta viagem para o centro, surgiram diferentes deuses: os Cocos (Katchinas) — deuses da chuva — e os deuses animais, os chefes das sociedades de magia. Ora o traço característico do mito zuni é que os Gémeos não são adversários. Além disso, não têm um papel importante no ritual. Pelo contrário, a vida religiosa é dominada por uma oposição sistemática entre os cultos dos *deuses da chuva* (no Verão) e dos *deuses animais* (no Inverno)⁴¹. Os dois cultos são superintendidos por numerosas fraternidades religiosas. O «dualismo» zuni é evidente no calendário dos festivais. As duas classes de deuses sucedem-se uma à outra na actualidade religiosa, seguindo o curso das estações. A oposição entre os deuses — realizada através do predomínio alternado das duas categorias de confraternidades religiosas — reflecte o ritmo cósmico.

Outra tribo pueblo, os Acoma, interpreta de forma diferente a oposição das divindades e das polaridades cósmicas. Para os Acoma, tal como para os Zuni, o deus supremo é um *deus otiosus*. De facto, o ser primordial Uchtsiti é suplantado nos mitos e no culto por duas irmãs, Jatiki e Nautsiti. Elas opõem-se uma à outra desde o momento em que emergem do mundo subterrâneo. Jatiki opta por uma solidariedade mística com a agricultura, a ordem, o sagrado e o tempo; Nautsiti é associada à caça, à

⁴⁰ Ver as fontes utilizadas in M. Eliade, *Mitos, Sonhos e Mistérios*, pp. 190 e segs.

⁴¹ Sobre os Katchinas, ver Jean Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibola* (Paris, 1957).

desordem, à indiferença pelo sagrado e ao espaço. As duas irmãs separam-se, dividindo assim a humanidade em duas categorias: Jatiki é a mãe dos Pueblos, Nautsiti a mãe dos Índios nômadas (Navaho, Apache, etc.). Jatiki cria o cacique, que faz as vezes de sacerdote, enquanto Nautsiti funda a categoria dos chefes guerreiros⁴².

Basta comparar apenas resumidamente as concepções religiosas dos Pueblos com as dos Iroqueses para medir a profunda diferença. Embora pertencendo ao mesmo tipo de cultura, a dos cultivadores do milho, e partilhando deste modo uma concepção análoga do mundo, cada povo valorizou de maneira diferente a estrutura dualista da sua religião. Os mitos e culto dos Iroqueses centram-se no antagonismo dos Gémeos divinos, ao passo que, para os Zuni, os Gémeos não são rivais e o seu papel cultural é muito modesto. Em contraste com os Iroqueses, os Zuni sistematizaram laboriosamente as polaridades do seu calendário religioso, daí resultando que o antagonismo entre as duas classes de deuses se encontra manifesto na alternância cíclica de forças cósmicas e comportamentos religiosos, concomitantemente

⁴² Cf. M.V. Stirling, *Origin Myth of Acoma and Other Records*, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Boletim CXXXV (Washington, D.C., 1942); Leslie White, *The Acoma Indians*, Relatório Anual do American Bureau of Ethnology (Washington, D.C., 1932). Segundo a mitologia de outro grupo pueblo, os Sia, o criador, a aranha Sussistinnako, existia originalmente no mundo inferior. Sussistinnako fez uma pintura com areia e começou a entoar cânticos, criando desta forma duas mulheres, Utset («Este») e Nowutset («Oeste»), que se tornaram depois as mães dos Índios e de todos os outros povos (ou, segundo outras variantes, dos Pueblos e dos Navahos). Aranha continuou a criar por meio de cânticos, mas as duas mulheres manifestaram igualmente os seus poderes criadores, e o seu antagonismo tornou-se cada vez mais acentuado. Elas entregaram-se a inúmeras disputas para provar quem era superior. Consequentemente, os povos que pertenciam às duas mulheres começaram a lutar um contra o outro. Finalmente, Utset atacou Nowutset, matou-a e extraiu-lhe o coração. Do coração dela saíram ratazanas (ou um esquilo e uma pomba), que fugiram para o deserto, seguidas pelo povo de Nowutset. Aranha enviou o Sol e a Lua e também alguns animais para o mundo do alto e implantou um caníço para permitir que os homens emergissem. Com efeito, os homens treparam pelo caníço e emergiram na superfície de um lago. Utset deu-lhes pedaços do seu próprio coração para plantarem, e foi assim que surgiu o cereal. Ela disse: «Este cereal é o meu coração e será para o meu povo como leite dos meus peitos». Finalmente, Utset organizou os sacerdotes e prometeu ajudá-los do seu domicílio subterrâneo (Matilda Coxé Stevenson, *The Sia*, Décimo-primeiro Relatório Anual do American Bureau of Ethnology, 1889-90 (Washington, D.C., 1894), pp. 26 e segs.; Ricketts, «Structure and Religious Significance», vol. 2, p. 544).

opostos e complementares. Além do mais, a fórmula zuni não esgota a criatividade dos Pueblos. Entre os Acoma, as duas Irmãs divinas dividem os homens e o conjunto das realidades em duas categorias que contrastam uma com a outra e, ao mesmo tempo, se completam.

Se nos é permitido alargar o horizonte comparativo, podemos distinguir no sistema iroquês uma cópia do dualismo iraniano na sua expressão mais rígida, ao passo que o sistema zuni faz lembrar a interpretação chinesa da polaridade cósmica, traduzida para a alternância rítmica dos dois princípios *yang* e *yin*.

Os Mitos Cosmogónicos Californianos: Deus e o Seu Adversário

Uma forma totalmente diferente de dualismo encontra-se entre certas tribos arcaicas da Califórnia central (recolectores e caçadores). Os seus mitos apresentam um Deus Supremo, criador do mundo e do homem, e um misterioso e paradoxal ser sobrenatural, Coyote, que por vezes se opõe intencionalmente à obra de Deus, mas as mais das vezes corrompe a criação por meio de disparates ou de jactância. Ocasionalmente, Coyote é descrito como tendo existido desde o princípio, nas proximidades de Deus, e opondo-se sistematicamente à sua obra.

O mito cosmogónico dos Maidu do Nordeste começa por este preâmbulo: o ser supremo, Wonomi («Sem Morte») ou Kodoyambe («Que Dá Nome à Terra»), e Coyote estão juntos num barco que voga no oceano primordial. Deus cria o mundo por meio de cânticos, mas Coyote dá origem aos montes. Depois da formação do homem, o adversário também tenta os seus poderes e produz seres cegos. Deus assegurou o retorno dos homens à vida graças a uma «fonte da juventude», mas Coyote destrói-a. Além disso, Coyote glorifica-se perante o Criador: «Somos os dois chefes», e Deus não o contradiz. Coyote também se proclama «o mais antigo do mundo» e vangloria-se de que os homens hão-de dizer dele: «ele venceu o Grande Chefe». Noutra variante, Coyote chama «irmão» ao Criador. Quando Deus comunica aos homens as regras do nascimento, casamento, morte, etc., Coyote modifica-as mas, mais tarde, censura o Criador por não ter feito nada pela felicidade dos homens. Finalmente, Deus reconhece: «Sem o querer, o mundo há-de conhecer a morte» e parte, mas não antes de preparar a morte do adversário. Com efeito, o filho de Coyote é morto por uma cascavel; em vão o pai pediu ao Criador que abolisse a morte, prometendo não se

comportar mais como um adversário⁴³. Segundo as regras da lógica religiosa arcaica, aquilo que surgiu no princípio, enquanto a Génese não se encontrava ainda completa, não pode ser suprimido. Desde que a Criação ainda se esteja a processar, tudo o que tem lugar, e tudo o que é dito, constituem ontofanias, modalidades do ser, em suma, pertencem à actividade cosmogónica.

Os mitos Maidu, especialmente as variantes no Nordeste, são caracterizados pelo papel decisivo que atribuem a Coyote. Pode dizer-se que a oposição sistemática aos projectos de Deus denuncia, da parte de Coyote, a busca de um objectivo preciso: ele esforça-se por arruinar a condição quase angélica do homem, tal como fora concebida pelo Criador. De facto, graças a Coyote, o homem acaba por obter o seu modo de existir actual, o qual implica esforço, trabalho, sofrimento e morte, mas que também torna possível a continuação da vida na Terra⁴⁴.

⁴³ Ronald B. Dixon, *Maidu Myths*, Boletim do Museu Americano de História Natural. XVII (Washington, D.C., 1902), pp. 33-118, em especial as pp. 46-48 e *Maidu Texts*, Publications of the American Ethnological Society, IV (Leiden, 1912), pp. 27-69; Ricketts, «Structure and Religious Significance», vol. 2, pp. 504 e segs. Ver também Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958), pp. 76 e segs.

⁴⁴ Entre outra tribo californiana, os Wintun, o criador, Ollelbi, decide que os homens viverão como irmãos e irmãs, que não haverá morte nem nascimento e que a vida será fácil e feliz. Ele encarregou dois irmãos de construir uma «estrada de pedra» até ao céu: ao envelhecer, os homens poderão subir até ao céu para se banhar numa fonte miraculosa e tornarem-se de novo jovens. Mas enquanto eles trabalhavam, Sedit, o adversário de Ollelbi, apareceu e convenceu um dos irmãos de que seria melhor se os casamentos, os nascimentos, as mortes e até o trabalho existissem no mundo. Os irmãos destroem a estrada que está quase completada, são transformados em abutres e voam para longe. Mas depressa Sedit se arrepende, pois sente então que é mortal. Tenta voar até ao céu com o auxílio de um engenho feito de folhas, mas cai e morre. Ollelbi contempla-o do céu e exclama: «Esta é a primeira morte; a partir de agora, todos os homens morrerão». (os documentos são analisados por Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, 12 vols. vol. 2 [Münster, 1929], pp. 88-101). Um mito semelhante é atestado entre os Arapaho, uma tribo algonquina oriental: enquanto o Criador («O Homem») procedia à sua obra, uma personagem desconhecida, Nih'asa («Homem Amargo») chegou com um pau e pediu o poder criador e um pedaço de terra. O Criador concedeu-lhe o primeiro pedido e então Nih'asa, erguendo o pau, produziu montanhas e rios. A seguir o Criador atirou um pedaço de pele para a água e declarou: «Tal como este pedaço de pele afundou mas voltou à superfície, também os homens, morrendo, voltarão à vida». Mas Nih'asa observou que a terra em breve ficaria sobrepovoada; arremessou um seixo e declarou que tal como ele caía no fundo e desaparecia, assim seria o destino do homem a partir de então (cf. Schmidt, *ibid.*, pp. 707-9, 714-17; Bianchi, *Dualismo religioso*, pp. 108-9).

Voltarei ao papel de Coyote no estabelecimento da condição humana, pois trata-se de um tema mitológico susceptível de elaborações inesperadas. De momento, citarei outros mitos cosmogônicos californianos de estrutura dualista que ilustram ainda com mais nitidez a hostilidade entre Coyote e o Criador. Segundo um mito yuki, o Criador, Taikomol («Aquele que Vem Sozinho») formou-se no mar primordial com a aparência de um pedaço de penugem. Enquanto ainda se encontrava rodeado pela espuma, falou a Coyote — que, segundo o narrador, já existia há muito — ouviu-o. «Que hei-de fazer?» perguntava Taikomol, e começou a entoar cânticos. Pouco a pouco, toma forma humana e chama a Coyote «irmão da minha mãe». Extrai comida do seu corpo e dá-a a Coyote e cria da mesma forma a Terra, retirando do seu corpo o material necessário. Coyote ajuda-o a fazer o homem, mas também determina a mortalidade do homem. Com efeito, o filho de Coyote morre e, quando Taikomol se oferece para o ressuscitar, Coyote recusa⁴⁵.

É possível, como conjectura Wilhelm Schmidt⁴⁶, que Taikomol não represente o tipo genuíno de deus criativo californiano. Mas é significativo que seja precisamente este mito, em que Coyote desempenha um papel importante, aquele que reteve a atenção dos Yuki. A obliteração do Deus supremo e criador é um processo bastante frequente na história das religiões. A maioria dos deuses supremos acaba por se tornar *dii otiosi*, e isto não é verdadeiro apenas em relação às religiões primitivas. No nosso exemplo, é interessante notar que Deus cede perante uma personagem tão ambivalente e paradoxal como Coyote, o embusteiro *par excellence*. Entre os Pomo da Costa, Coyote toma o lugar do Criador; com efeito, Deus não se encontra presente na obra cosmogónica. Mas Coyote cria o mundo por acidente. Achando-se com sede, arranca umas plantas aquáticas, provocando assim a violenta erupção de águas subterrâneas. A torrencial projecta-o muito alto pelo ar e em breve a água cobre a

⁴⁵ A.L. Kroeber, «Yuki Myths», *Anthropos*, 27 (1932): 905-39, em especial as pp. 905 e segs. e *Handbook of the Indians of California*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletim 78 (Washington, D.C., 1925), pp. 182 e segs.

⁴⁶ *Ursprung der Gottesidee*, vol. 5, pp. 44, 62, citado por Bianchi, *Dualismo religioso*, pp. 90 e segs.

terra como um mar imenso. Coyote consegue represar as águas e começa então a criar homens de partículas de penugem. Mas, furioso por os homens não lhe darem nada para comer, faz irromper um incêndio e logo imediatamente a seguir lança um dilúvio para extinguir o fogo. Cria uma segunda humanidade, que faz pouco dele, e Coyote ameaça provocar uma nova catástrofe. Continua, todavia, a sua actividade demiúrgica mas, como os homens não o tomam a sério, transforma uma série deles em animais. Finalmente, Coyote faz o sol e encarrega uma ave de o transportar pelo céu; estabelece os ritmos cósmicos e institui as cerimónias do culto Kuksu⁴⁷.

Citei este mito para ilustrar o estilo específico de uma cosmogonia completada sob o signo de Coyote. A criação do mundo e do homem parece ser obra de um demiurgo *malgré lui*, e é significativo que os homens, sua criação propriamente dita, se riam dele e se recusam até a dar-lhe de comer. Seja qual for a explicação histórica desta substituição do Criador por Coyote, é evidente que, apesar da sua posição preeminente e dos seus poderes criativos, o seu carácter de demiurgo-embusteiro não mudou. Ele comporta-se e age, mesmo na posição de um criador único, como o inesquecível Embusteiro que faz as delícias das audiências de tantos contos populares índios norte-americanos.

O Embusteiro

É significativo o facto de o tipo extremo de dualismo encontrado entre as tribos índias norte-americanas dar um papel de realce a Coyote, o Embusteiro *par excellence*. Mas o Embusteiro desempenha uma função bastante mais complexa do que se pode supor a partir dos mitos cosmogónicos californianos que acabámos de mencionar⁴⁸. A sua personalidade é ambivalente

⁴⁷ E.M. Loeb, «The Creator concept among the Indians of North Central California», *American Anthropologist*, n.s. 28 (1926): 467-93, em especial as pp. 484 e segs.

⁴⁸ O Embusteiro aparece como Coyote nas Grandes Planícies, na Grande Bacia, no Plateau, no Sudoeste e na Califórnia. Mas na Costa do Noroeste ele é Corvo ou Marta, e no Sueste e provavelmente entre os antigos Algonquinos ele era a Lebre. Entre os modernos Algonquinos, Sioux e algumas outras tribos, tem uma aparência humana e é conhecido por um nome próprio específico como Gluskabe, Iktomi, Wisaka, Velho, Viúvo, etc.

e o seu papel equívoco. É verdade que, na maioria das tradições mitológicas, o Embusteiro é responsável pelo advento da morte e pela presente condição do mundo. Mas ele é também um transformador e um herói cultural, visto que se diz que roubou o fogo e outros objectos úteis e que destruiu os monstros que assolavam a terra. No entanto, mesmo quando age como um herói cultural, o Embusteiro preserva os seus traços específicos. Por exemplo, quando rouba o fogo ou outro qualquer objecto indispensável ao homem, ciosamente retido por um ser divino (o Sol, a Água, os peixes, etc.), ele não o consegue heroicamente, mas por meio de astúcia ou de fraude. Muitas vezes o sucesso dos seus empreendimentos é posto em risco pelos seus disparates (por exemplo, a terra é destruída pelo fogo ou por um dilúvio, etc.). E é sempre por meio de estratagemas ou dissimulação que ele liberta a humanidade dos seus monstruosos adversários canibais.

Outro traço característico é a atitude ambivalente do Embusteiro para com o sagrado. Ele parodia e caricatura as experiências xamanísticas ou os rituais sacerdotais. Os espíritos guardiães do xamã são grotescamente identificados pelo Embusteiro como os excrementos dele⁴⁹, e ele parodia o voo extático do xamã, embora acabe sempre por cair. É claro que este comportamento paradoxal tem um significado duplo: o Embusteiro faz pouco do «sagrado», dos sacerdotes e do xamã, mas o ridículo também se volta contra ele. Quando não é um adversário obstinado e traiçoeiro do Deus Criador (como nos mitos californianos), mostra ser uma personagem difícil de definir, simultaneamente inteligente e estúpida, próxima dos deuses pela sua «primordialidade» e os seus poderes, mas ainda mais próxima dos homens pela sua fome voraz, a sua exorbitante sexualidade e a sua amoralidade.

Ricketts vê no Embusteiro a imagem do homem nos seus esforços por tornar-se o que há-de vir a ser — o senhor do mundo⁵⁰. Esta definição pode ser aceite com a condição de que a imagem do homem seja situada num universo imaginário impregnado de um carácter sagrado. Não se trata de uma imagem do homem num sentido humanístico, racionalista ou voluntarista. De facto, o Embusteiro reflecte aquilo a que podemos chamar uma mitologia da condição humana. Ele opõe-se às decisões de

⁴⁹ Cf. M. L. Ricketts, «The North American Indian Trickster», *History of Religions*, 5 (1966): 327-50, em especial as pp. 336 e segs.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 338 e segs.

Deus no sentido de tornar o homem imortal e assegurar-lhe uma existência algo paradisíaca, num mundo puro e rico livre de todos os contrários. E faz pouco da «religião», ou, mais exactamente, das técnicas e pretensões da *elite* religiosa, isto é, dos sacerdotes e xamãs, embora os mitos realcem sempre que a zombaria não basta para anular os poderes dessas *elites* religiosas.

Mas certos traços são característicos da condição humana tal como ela é hoje, como consequência da interferência do Embusteiro na obra da criação. Por exemplo, ele triunfa sobre os monstros sem agir como um herói; obtém êxito em muitos empreendimentos mas falha noutros; organiza e completa o mundo, mas com tantos erros e disparates que nada acaba por sair perfeito. A este respeito, pode ver-se na figura do Embusteiro a projecção do homem em busca de um novo tipo de religião. As decisões e aventuras do Embusteiro constituem uma espécie de mitologia radicalmente secularizada, parodiando os gestos dos seres divinos mas, ao mesmo tempo, zombando da própria revolta do Embusteiro contra os deuses.

Na medida em que se pode reconhecer um dualismo real nos mitos californianos que opõem radicalmente Coyote ao criador, poderia dizer-se que este dualismo — que não é redutível a um sistema de polaridades — reflecte igualmente a oposição do homem ao Criador. Mas vimos que a revolta contra Deus se desenvolve sob o signo da precaridade e da paródia. Podemos reconhecer aqui uma certa filosofia embrionária. Mas teremos o direito de a reconhecer apenas aqui?

Algumas Observações

Não é preciso resumir as análises anteriores dos documentos norte-americanos. Basta recordar resumidamente os diferentes tipos de antagonismo e polaridade referenciados na área para nos apercebermos do seu carácter como «criações espirituais». É verdade que um certo tipo de dualismo parece ser a elaboração sistemática das sociedades agrícolas, mas o dualismo mais radical encontra-se entre as tribos californianas que ignoram a agricultura. A sociogénese, como qualquer outra «génese», não pode explicar as funções de um simbolismo existencial. Por exemplo, a bipartição do território habitado e da aldeia, juntamente com o antagonismo entre dois princípios polares, é atestado entre

muitas tribos e contudo, as suas mitologias e religiões não apresentam uma estrutura dualista. Estas tribos aplicaram simplesmente a bipartição territorial como dado imediato da experiência, mas a sua criatividade mitológica e religiosa exprime-se noutros planos de referência.

Quanto às tribos que se defrontaram realmente com o enigma da polaridade e tentaram resolvê-lo, recordamos a surpreendente variedade de soluções propostas. Existe, entre os Algonquinos do Centro, o antagonismo *pessoal* entre o Herói Cultural e os Poderes inferiores, que explica a origem da morte e a instalação da cabana de iniciação. Mas este antagonismo não era inevitável: é o resultado de um acidente (o assassinio do irmão de Mänä-bush). Em relação à cabana de iniciação, vimos que já existia entre algumas outras tribos algonquinas, nomeadamente os Ojibwa. Eles afirmam ter recebido a cabana do Grande Deus, e o seu simbolismo expressa as polaridades cósmicas bem como a integração das mesmas. Entre os cultivadores do milho, o dualismo recebe expressões totalmente diferentes. Com os Zuni, o dualismo é fraco na mitologia ao passo que domina o ritual e o calendário litúrgico; entre os Iroqueses, pelo contrário, tanto a mitologia como o culto se encontram articulados num dualismo tão rigoroso que chega a fazer lembrar o tipo iraniano clássico. Finalmente, entre os californianos, o antagonismo entre deus e o seu adversário, Coyote, abre o caminho para uma «mitologização» da condição humana, comparável à efectuada pelos Gregos e, no entanto, diferente dela.

As Cosmologias Indonésias: Antagonismo e Integração

Na Indonésia, a ideia da criação e a concepção da vida cósmica e da sociedade humana desenrolam-se sob o signo da polaridade. Em certos casos, a polaridade pressupõe um estágio anterior de unidade/totalidade. Mas a criação é o resultado do encontro — «ofensivo» ou «conjugal» — de duas divindades. Não existe cosmogonia por vontade e poder de um criador ou de um grupo de seres sobrenaturais. No princípio do universo e da vida, existe um par. O mundo é ou o produto de uma *hieros gamos* entre um deus e uma deusa ou o resultado de um conflito entre duas divindades. Em ambos os casos, há um encontro entre o princípio ou o representante do céu e o princípio ou o repre-

sentante das regiões inferiores, concebido ou como o mundo inferior ou como a região que mais tarde, após a criação, se tornará a terra. Em ambos os casos, existe, no princípio, uma «totalidade» na qual conjecturamos os dois princípios unidos em *hieros gamos* ou ainda não diferenciados⁵¹.

Num capítulo anterior apresentei mais ou menos pormenorizadamente a cosmogonia e o modelo religioso dos Ngadju Dayak (ver p. 98). Limitar-me-ei agora a recordar alguns dos elementos mais importantes do mito: da totalidade cósmica primordial, indivisa na boca da cobra-d'água enrolada, surgiram os dois princípios, manifestados sucessivamente nas formas de duas montanhas, de um deus e uma deusa e de dois calaus. O mundo, a vida e o casal humano primevo surgiram como o resultado do combate dos dois princípios divinos polares. Mas a polaridade representa apenas um aspecto da divindade. Não menos importante é a manifestação do divino como uma *totalidade*. Como vimos (p. 101), esta totalidade divina constitui o princípio fundamental da religião Dayak, e é repetidamente reintegrada através dos vários rituais individuais e colectivos⁵².

⁵¹ Cf. Münsterberger, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen* (Haia, 1939). Quase por toda a parte na Indonésia oriental e nas Molucas e Celebes, o mito cosmogónico implica o casamento entre Céu (ou Sol) e Terra (ou Lua). A vida — isto é, as plantas, os animais e os homens — é o resultado deste casamento (cf. Walder Stöhr in *Die Religionen Indonesiens*, ed. W. Stöhr e Piet Zvetmulder, [Estugarda, 1965], pp. 123-46). Como a *hieros gamos* cosmogónica estabelece o modelo para qualquer outra «criação», em certas ilhas como Leti e Lakor, o casamento entre Céu e Terra é celebrado no início da monção: durante a cerimónia, Upulero, o deus do céu, desce e fertiliza Upunusa, a terra (H. Th. Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie van Indonesie* [Haarlem, 1952], p. 174; cf. Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 124). Por outro lado, todo o casamento humano reatualiza a *hieros gamos* entre o Céu e a Terra (Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie*, p. 132). A cosmogonia resultante de uma *hieros gamos* parece ser o tema mítico mais difundido e também o mais antigo (Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 151). Um tema paralelo explica a criação pela separação do Céu e da Terra previamente unidos em *hieros gamos* (cf. Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* [Berlim, 1955], p. 257; Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 153). Em muitos casos, o nome do ser supremo indonésio é constituído pela aglutinação dos nomes «Sol-Lua» ou «Pai-Mãe» (cf. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, p. 136); por outras palavras, a totalidade divina primordial é concebida como a indiferenciação de Céu e Terra enquanto unidos em *hieros gamos*.

⁵² Hans Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946), pp. 70 e segs. (Tradução inglesa: *Ngaju Religion* [Haia, 1963], pp. 32 e segs.).

Também entre os Toba-Batak a criação é o resultado de um combate entre os poderes superiores e inferiores. Mas aqui a luta não termina — como no caso dos dois calaus da mitologia Dayak — com a destruição recíproca dos adversários, mas com a sua reintegração através de uma nova criação⁵³. Em Nias, as duas divindades supremas, Lowalangi e Lature Danö embora opostas uma à outra, são, ao mesmo tempo, complementares. Lowalangi é associado ao mundo superior; encarna o bem e a vida, as suas cores são o amarelo ou o dourado, os seus símbolos e emblemas culturais são o galo, a águia, o sol e a luz. Lature Danö pertence ao mundo inferior; encarna o mal e a morte, as suas cores são o preto ou o vermelho, os seus emblemas as serpentes, os seus símbolos a lua e as trevas. Mas o antagonismo entre as duas divindades implica igualmente a sua complementaridade. Os mitos relatam que Lature Danö veio ao mundo sem cabeça e Lowalangi sem cauda; por outras palavras, juntos constituem uma totalidade. Além do mais, cada um deles possui atributos que parecem mais apropriados ao outro⁵⁴.

Na Indonésia, o dualismo cósmico e o antagonismo complementar encontram-se expressos na estrutura das aldeias e das casas, no vestuário, nos ornamentos e nas armas, bem como nos ritos de passagem (nascimento, iniciação, casamento, morte)⁵⁵. Para referir apenas alguns exemplos: em Ambryna, uma das Ilhas Molucas, a aldeia está dividida em duas metades; a divisão é não só social, mas também cósmica, pois compreende todo os objectos e os fenómenos do mundo. Assim, esquerda, mulher, litoral, inferior, espiritual, exterior, oeste, jovem, novo, etc. opõem-se a direita, masculino, terra ou montanha, superior, céu, mundano, alto, interior, este, velho, etc. No entanto, quando os Ambrynas se referem a este sistema, falam de três e não de duas divisões. O terceiro elemento é a «síntese superior» que integra

⁵³ W. Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 57. Segundo Ph. L. Tobing, o ser supremo representa a totalidade cósmica, visto que pode ser apreendido sob três aspectos, cada um deles representando um dos três mundos (superior, inferior, intermédio). A árvore cósmica que se ergue das regiões inferiores simboliza concorrentemente a totalidade do universo e a ordem cósmica (cf. Tobing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the Highgod* [Amesterdão, 1956], pp. 27-28, 60-61).

⁵⁴ P. Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia* (Haia, 1959), p. 10; Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 79.

⁵⁵ P. Suzuki, *Religious System*, p. 82.

os dois elementos antitéticos e os mantém em equilíbrio⁵⁶. O mesmo sistema encontra-se a centenas de quilómetros de Ambryna, por exemplo, em Java e Bali⁵⁷.

O antagonismo entre contrários é realçado principalmente nos objectos culturais e nos rituais⁵⁸, que visam, em última análise, a conjugação dos contrários. Entre os Minangkabau de Sumatra, a hostilidade entre os dois clãs é expressa por uma luta de galos por ocasião do casamento⁵⁹. Como diz P. E. de Josselin de Jong: «Toda a comunidade é dividida em duas partes que são mutuamente antagónicas, mas complementares; a comunidade total só pode existir se ambas ocorrerem e se ambas entrarem activamente em contacto uma com a outra. Um casamento é exacta-

⁵⁶ J. P. Duyvendak, *Inleiding tot de Ethnologie van den Indischen Archipel*, 3.^a ed. (Groningen-Batávia, 1946), pp. 95-96. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (Paris, 1958), pp. 147 e segs.

⁵⁷ Os Badung de Java dividem a sua sociedade em duas categorias: os Badung do interior representam a metade sagrada, os Badung do exterior a metade profana; os primeiros dominam os segundos (cf. J. van der Kroef, «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society», *American Anthropologist*, n.s. 56 [1954]: pp. 853-54). Em Bali, as antíteses entre vida e morte, dia e noite, sorte e azar, benção e maldição, são feitas em relação à estrutura geográfica da ilha, nomeadamente à montanha e às águas, simbolizando respectivamente os mundos superior e inferior. As montanhas representam a direcção benéfica, visto que é daí que vêm as chuvas; pelo contrário, o mar simboliza a direcção inferior e é consequentemente associado a desgraças, doenças e à morte. Entre as montanhas e o mar — isto é, entre os mundos superior e inferior — está situada a terra habitada, a ilha Bali; é designada por *madiapa*, a zona intermédia, e pertence aos dois mundos. Consequentemente, suporta as influências antagónicas de ambos. Como diz Swellengrebel, *madiapa* (Bali) «é a unidade de antíteses polares» citado por van der Kroef, «Dualism and Symbolic Antithesis», p. 856). Evidentemente que o sistema cosmológico é mais complicado, pois que as direcções norte e este, por oposição a sul e oeste, são associadas a diferentes cores e divindades (*ibid.*, p. 856).

⁵⁸ A faca, o *kris*, e a espada são símbolos masculinos; o tecido é um símbolo feminino (cf. Gerlings Jager, citado por van der Kroef, *ibid.*, p. 857). Entre os Dayak, o tecido atado a uma lança simboliza a união dos dois sexos. A bandeira — isto é, o mastro (a lança) e o pano — representa a Árvore da Vida, a expressão da criatividade divina e da imortalidade (cf. Schärer, *Die Gottsidee*, pp. 18-30).

⁵⁹ J. van der Kroef, «Dualism and Symbolic Antithesis», p. 853. No casamento bem como no comércio, o totem do clã do noivo é unido ao totem do clã da noiva, significando assim a unidade cósmica dos grupos humanos através da sua antítese (*ibid.*, p. 850).

mente a ocasião para o fazerem»⁶⁰. Segundo Josselin de Jong, todos os festivais indonésios se assemelham a uma guerra secreta ou mesmo declarada. A sua significação cósmica é inegável; os grupos antagónicos representam certas secções do universo e, conseqüentemente, a sua disputa ilustra a oposição das forças cósmicas primevas: o ritual constitui um drama cósmico⁶¹. Entre os Dayak, isto é nitidamente realçado durante o festival colectivo dos mortos, que conclui por um combate simulado entre dois grupos mascarados em redor de uma barricada erigida na aldeia. O festival é uma reffectuação dramática da cosmogonia. A barricada simboliza a Árvore da Vida, os dois grupos rivais representam os dois calaus míticos que se mataram um ao outro e destruíram, ao mesmo tempo, a Árvore da Vida. Mas a destruição e a morte produzem uma nova criação e, desta forma, o infortúnio que a morte trouxe à aldeia é exorcizado⁶².

Em suma, poderia dizer-se que o pensamento religioso indonésio elabora e elucida incessantemente a intuição apreendida pelo mito cosmogónico. Como o mundo e a vida são o resultado de uma dijunção que quebra a conjunção inicial, o homem deve repetir este processo exemplar. O antagonismo polar é elevado à categoria de um princípio cosmológico; não só ele é aceite, como se torna a cifra através da qual o mundo, a vida e a sociedade humana revelam a sua significação. Ademais, pelo seu próprio modo de ser, o antagonismo polar visa anular-se numa paradoxal união de contrários. As polaridades, através do seu reccontro, produzem aquilo a que poderíamos chamar um «Terceiro Termo»⁶³, que tanto pode ser uma nova síntese como uma

⁶⁰ Citado in *ibid.*, p. 853. Noutro trabalho, o autor observa que as antíteses entre céu e terra, masculino e feminino, o centro e os dois lados contíguos são expressas por uma monótona mas sugestiva insistência nas categorias sociais e nos títulos distintivos (*ibid.*, p. 847).

⁶¹ J. P. B. de Josselin de Jong. «De Oorsprong van den goddelijken Bedrieger», pp. 26 e segs., citado por F. B. J. Kuiper, «The Ancient Aryan Verbal Contest», *Indo-Iranian Journal*, 4 (1960): p. 279.

⁶² Cf. Waldemar Stöhr, *Das Totenritual der Dayak* (Colónia, 1959), pp. 39-56 e *Religionen Indonesiens*, pp. 31-33. Para uma descrição exaustiva do ritual funerário e dos mitos com ele relacionados, ver Hans Schärer, *Der Totenkult der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*, 2 vols. (Haia, 1966).

⁶³ Foi especialmente este aspecto do problema das organizações dualistas que interessou Claude Lévi-Strauss; ver *Anthropologie structurale*, pp. 166 e segs.

regressão a uma situação anterior. Raras vezes se encontra na história do pensamento pré-sistemático uma fórmula que faça lembrar mais acentuadamente a dialéctica hegeliana do que as cosmologias e simbologias indonésias. Há, no entanto, esta diferença: para os Indonésios, a síntese das polaridades, o «terceiro termo», embora representando uma nova criação em relação ao estágio imediatamente anterior, o do antagonismo polar, é ao mesmo tempo uma regressão, um retorno à situação primordial em que os contrários coexistiam numa totalidade não diferenciada⁶⁴.

Poderia dizer-se que a mente indonésia, depois de identificar o mistério da vida e da criatividade com a junção e disjunção míticas dos opostos, não procurou ir além deste modelo biológico como fez, por exemplo, o pensamento indiano. Por outras palavras, os Indonésios escolheram a sabedoria, não a filosofia, a criação artística, não a ciência. É claro que não estão sós nesta escolha, e quem poderá considerá-los certos ou errados nisto?

Cosmogonia, Competições Rituais e Disputas Oratórias: a Índia e o Tibete

A Índia antiga permite-nos apreender a passagem de um cenário mítico-ritual para uma paleoteologia que inspirará mais tarde diferentes especulações metafísicas. Além disso, a Índia ilustra melhor que qualquer outra cultura o reatamento a múltiplos níveis, e a reinterpretação criativa, de um tema arcaico muito difundido. Os documentos indianos ajudam-nos a compreender que há um símbolo fundamental, que acompanha de perto a revelação de uma dimensão profunda da existência humana, que está sempre «aberto». Por outras palavras, a Índia ilustra admiravelmente o facto de este símbolo poder inaugurar aquilo a que se poderia chamar uma *simbólica em cadeia de todas as experiências que expõem a situação do homem no universo*, influenciando assim uma espécie de reflexão pré-sistemática e articulando os seus primeiros resultados. É evidentemente impossível recordar aqui to-

⁶⁴ Numa monografia consideravelmente extensa, *Das doppelte Geschlecht*, H. Baumann tentou reconstituir a passagem do antagonismo sexual (que representa um estágio arcaico) para a ideia da bissexualidade divina e humana considerada posterior pelo autor. Ver as minhas observações in *Revue de l'Histoire des Religions*, Janeiro-Março, 1958, pp. 89-92.

das as criações importantes do génio indiano. Começarei por um exemplo de valorização ritual do tema do antagonismo entre dois princípios polares. Citarei depois alguns exemplos de elaboração e reinterpretação criativa deste tema familiar nos planos da mitologia e da metafísica.

A mitologia védica é dominada pelo tema do combate exemplar entre Indra e o dragão Vrtra. Já noutro trabalho insisti na estrutura cosmogónica do mito⁶⁵. Soltando as águas represadas por Vrtra nas montanhas, Indra salva o mundo; simbolicamente, ele cria-o de novo. Noutras variantes do mito, a decapitação e desmembramento de Vrtra exprime a passagem da virtualidade para a realidade da criação, pois a Serpente é um símbolo do não manifesto. O mito exemplar *par excellence*, este combate entre Indra e Vrtra fornece o modelo para outras formas de criação e muitos tipos de actividades. «Aquele que é vencedor na batalha, mata verdadeiramente Vrtra», diz um hino védico⁶⁶. Kuiper chamou recentemente a atenção para duas séries de factos convergentes. Em primeiro lugar, ele demonstrou que as disputas verbais na Índia védica reiteram a luta primordial contra as forças de resistência (*vrtani*). O poeta compara-se a Indra: «Eu mato os meus rivais, ileso e incólume como Indra» (*Rig Veda*, X, 166, 2). A disputa oratória, a competição entre poetas, representa um acto criativo e, conseqüentemente, uma renovação da vida⁶⁷. Em segundo lugar, Kuiper demonstrou que há razões para crer que o cenário mítico-ritual centrado no combate entre Indra e Vrtra constituía, de facto, o festival do Ano Novo. Considerava-se que todas as formas de disputa e combate — corridas de carros, lutas entre dois grupos, etc. — estimulavam as forças criativas durante o ritual de Inverno⁶⁸. Benveniste traduziu o termo avestano *vyaxana* por «disputa oratória» com uma «qualidade militar» que assegura a vitória⁶⁹.

Desta forma, parece ter existido uma concepção indo-iraniana bastante arcaica que exaltava as virtudes renovadoras e criativas da disputa verbal. Além disso, este ponto de vista não era exclusivamente indo-iraniano. Violentos confrontos verbais são ates-

⁶⁵ Mircea Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 19.

⁶⁶ *Maitrayani-Samhita*, II, 1, 3, citado por F.B.J. Kuiper, «Ancient Aryan Verbal Contest», p. 251.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 251 e segs.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁹ Citado in *ibid.*, p. 247.

tados, por exemplo, entre os Esquimós, os Kwakiutl e os antigos Germanos. Como Sierksma fez notar recentemente, as disputas verbais eram tidas em alta estima no Tibete⁷⁰. Os debates públicos dos monges tibetanos, cuja agressividade e crueldade não eram só verbais, são bem conhecidos. Embora as disputas digam respeito a problemas de filosofia budista e sigam, pelo menos em parte, as regras estabelecidas pelos grandes doutores budistas indianos, especialmente por Asanga, a paixão com que a controvérsia pública se desenrola parece ser característica dos Tibetanos⁷¹. Além do mais, Rolf Stein mostrou que, no Tibete, a disputa verbal se encontra compreendida entre outras formas de competição, tais como corridas de cavalos, jogos atléticos, luta, competição em tiro ao arco, ordenha e concursos de beleza⁷². Por ocasião do Ano Novo, a competição mais importante para além das corridas de cavalos tinha lugar entre os membros ou representantes de diferentes clãs, que recitavam o mito cosmogónico e exaltavam os antepassados tribais. O tema essencial do cenário mítico-ritual do Ano Novo era o combate entre o Deus do Céu e os demónios, representados por duas montanhas. Tal como em cenários semelhantes, a vitória do deus assegurava a vitória de uma nova vida no ano seguinte. Quanto às disputas oratórias, elas eram, segundo Stein, parte de

um conjunto de competições que, no plano social, exaltam o prestígio e no plano religioso prendem o grupo social ao seu habitat. Os deuses encontram-se presentes no espectáculo e riem em comum com os homens. A disputa de enigmas e a recitação de contos como a epopeia de Gesar, têm um efeito nas colheitas e no gado. Encontrando-se deuses e homens reunidos por ocasião dos grandes festivais, as oposições sociais são reafirmadas e aplacadas ao mesmo tempo. E o grupo, ligado de novo ao seu passado (origem do mundo e dos antepassados) e com o seu habitat (antepassados — montanhas sagradas) sente-se revigorado⁷³.

⁷⁰ F. Sierksma, «*Rtsod-pa: the Monacal Disputations in Tibet*», *Indo-Iranian Journal*, 8 (1964): 130-52, em especial as pp. 142 e segs.

⁷¹ A. Wayman, «The rules of debate, according to Asanga», *Journal of the American Oriental Society*, 78 (1958): 29-40; Sierksma, «*Rtsod-pa*».

⁷² R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), p. 441.

⁷³ *Ibid.*, pp. 440-41.

Rolf Stein apontava também as influências iranianas no festival tibetano do Ano Novo⁷⁴. Mas isto não quer dizer que todo o cenário tenha sido adoptado. O mais provável é que as influências iranianas tenham reforçado certos elementos indígenas já existentes. O cenário do Ano Novo era por certo arcaico, visto que desapareceu bastante cedo na Índia.

Devas e Asuras

Mas, na Índia, esquemas deste tipo têm sido continuamente retomados e desenvolvidos em diferentes planos de referência e em múltiplas perspectivas. Tive já ocasião de discutir a oposição entre Devas e Asuras, isto é, entre deuses e «demónios», poderes da luz e das trevas. Mas já nos tempos védicos este conflito — que constituía um tema mitológico extremamente difundido — foi interpretado num sentido bastante original: isto é, foi completado por um «prólogo» que desvendava a consubstancialidade ou fraternidade paradoxal de Devas e Asuras.

Tem-se a impressão de que a doutrina védica se esforça ao máximo por estabelecer uma perspectiva dupla: muito embora, como realidade imediata, e tal como o mundo surge aos nossos olhos, os Devas e os Asuras sejam irreconciliáveis, diferentes por natureza e condenados a lutar uns com os outros, no começo do tempo, por outro lado, isto é, antes da Criação ou antes de o mundo tomar a sua forma actual, eram consubstanciais⁷⁵.

Ademais, os deuses são ou foram, ou são capazes de se tornar, Asuras, isto é, não deuses.

Temos aqui, por um lado, uma arrojada fórmula da ambivalência divina, uma ambivalência expressa igualmente pelos aspectos contraditórios dos grandes deuses védicos como Agni e Varuna⁷⁶. Mas apercebemo-nos também do esforço da mente indiana por chegar a um *Urgrund* único do mundo, da vida e do espírito. E o primeiro estágio da descoberta de uma perspectiva

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 390-91, etc. Cf. Sierksma, «Rtsod-pa», pp. 146 e segs.

⁷⁵ Mircea Eliade, *Méphistophéles et l'Androgyne* (Paris, 1962), p. 109.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp. 111-13.

tão abarcante foi o reconhecimento de que aquilo que é verdadeiro na eternidade não é necessariamente verdadeiro no tempo. Não aprofundarei este problema aqui, visto tê-lo discutido já num trabalho anterior.

Mitra-Varuna

Não é menos significativo o desenvolvimento de um antigo tema indo-europeu relativo aos dois aspectos complementares da soberania divina, designados na Índia pelos nomes de Varuna e Mitra. Georges Dumézil demonstrou que o par Mitra-Varuna pertence ao sistema trifuncional indo-europeu, visto que tem homólogos entre os Romanos e os Germanos antigos. Mas Dumézil também indicou que esta concepção da soberania divina sofreu, na Índia, uma elaboração filosófica ignorada em qualquer outra parte do mundo indo-europeu. Concisamente falando, para os antigos Indianos, Mitra é «o soberano sob o seu aspecto sacerdotal racional, calmo e benévolo, ao passo que Varuna é o soberano sob o seu aspecto guerreiro sombrio, inspirado, violento e terrível»⁷⁷. Encontramos o mesmo dítico em Roma, com as mesmas oposições e as mesmas alternâncias; há, por um lado, a oposição entre os Luperco e os flâmines: «tumulto, paixão, imperialismo de um *iunior* dissoluto» contra «serenidade, exactidão, moderação de um *senior* sacerdotal»⁷⁸. Há, no mesmo espírito, as diferentes estruturas e comportamentos dos dois primeiros reis romanos: Rómulo e Numa. O seu contraste corresponde à oposição entre Luperco e flâmines e corresponde igualmente à polaridade Mitra-Varuna, que é evidente não só nas estruturas de referência religiosas e mitológicas, mas também ao nível cósmico (dia e noite, etc.) e na história épica (Manu, o rei-legislador, correspondente a Numa, seria descendente do Sol e inaugura a «dinastia solar»; Purûravas, o rei-gandarva, análogo a Rómulo, é neto da Lua e estabelece a «dinastia lunar»).

Mas basta comparar as elaborações deste tema mítico-ritual indo-europeu feitas pelos Romanos e pelos Indianos para entender as diferenças entre os seus dois tipos de génio. Enquanto a Índia desenvolveu teológica e filosoficamente a complementa-

⁷⁷ Georges Dumézil, *Mitra-Varuna*, 2.^a ed., (Paris, 1948), p. 85.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 62.

ridade e a alternância simbolizada por estes dois aspectos da soberania divina⁷⁹, Roma historicizou os seus deuses como os seus mitos. Os princípios de complementaridade e de rotação ficaram, em Roma, ao nível dos rituais ou serviram para edificar uma historiografia fabulosa. Na Índia, pelo contrário, os dois princípios, interpretados de alguma forma como encarnados em Mitra e Varuna, forneceram um modelo exemplar para a explicação quer do mundo quer da estrutura dialéctica do modo de existir do homem, pois a condição humana compreende misteriosamente uma modalidade masculina e outra feminina, vida e morte, escravidão e liberdade, etc.

Com efeito, Mitra e Varuna contrapõem-se como o dia e a noite, e até como masculino e feminino (o Śatapatha Brāhmaṇa, II, 4, 4, 9 diz-nos que «Mitra lança a sua semente em Varuna»), mas eles também se opõem como «aquele que compreende» (*abhigantr*) e «aquele que age» (*karta*), isto é, o «poder espiritual» e o «poder temporal». Além de que o dualismo elaborado pela Sāṃkhya, com um «eu» passivo e plácido (*puruṣa*) como espectador e uma «Natureza» activa e produtiva (*prakṛiti*), tem sido por vezes entendido pelos Indianos como uma ilustração da oposição entre Mitra e Varuna⁸⁰. E foi estabelecida uma correspondência semelhante na Vedānta em relação a Brahman e *māyā* pois, como afirmam os textos litúrgicos, «Mitra é Brahman» e nos Vedas *māyā* é a técnica característica do mágico Varuna⁸¹. Além disso, já nos *Rig Veda* (I, 164, 38) Varuna foi identificado com o manifesto.

Polaridade e *Coincidentia Oppositorum*

É claro que o par Mitra-Varuna não foi o modelo original de todas as outras polaridades, mas apenas a expressão mais importante, nos planos religioso e mitológico, deste princípio em que o pensamento indiano reconheceu as estruturas fundamen-

⁷⁹ Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942); M. Eliade, «La Souveraineté et la Religion Indo-Européennes», *Critique*, n.º 35 (Abril, 1949): 342-49.

⁸⁰ Ver, por exemplo, *Mahābhārata*, XII, 318, 39, citado por Dumézil, *Mitra-Varuna*, p. 209.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 209-10.

tais da totalidade cósmica e da existência humana. Com efeito, especulações posteriores distinguiram *dois* aspectos de Brahman: *apara* e *para*, «inferior» e «superior», visível e invisível, manifesto e não manifesto. Por outras palavras, é sempre o mistério de uma polaridade, simultaneamente uma biunidade e uma alternância rítmica, o que pode ser decifrado nas diferentes «ilustrações» mitológicas, religiosas e filosóficas: Mitra e Varuna, os aspectos visível e invisível de Brahman, Brahman e *māyā*, *purusha* e *prakriti* e, mais tarde, Shiva e Shakti, ou *samsāra* e Nirvāna.

Mas algumas destas polaridades tendem a anular-se numa *coincidentia oppositorum*, numa unidade-totalidade paradoxal, o *Urgrund* de que falei há momentos. Que não se trata apenas de uma questão de especulações metafísicas mas também de fórmulas com a ajuda das quais a Índia tentou circunscrever um modo de existência peculiar é provado pelo facto de a *coincidentia oppositorum* se encontrar implícita no *jivan mukta*, o «liberto em vida», que continua a existir no mundo muito embora tenha alcançado a libertação final; ou no «desperto», para quem Nirvāna e *samsāra* parecem ser uma mesma coisa; ou na situação de um yogi tântrico, capaz de passar do ascetismo à orgia sem qualquer modificação de comportamento⁸². A espiritualidade indiana tem estado obcecada com o «Absoluto». Ora, seja como for que se conceba o Absoluto, ele não pode ser concebido senão para além de contrários e polaridades. É por esta razão que a Índia inclui a orgia entre os meios de atingir a libertação, ao passo que a libertação é negada aos que continuam a seguir as regras éticas que dependem das instituições sociais. O Absoluto, a libertação final, a liberdade, *moksha*, *mukti*, não é acessível àqueles que não ultrapassaram o que os textos chamam os «pares de contrários», isto é, as polaridades que acabámos de discutir.

Esta reinterpretação indiana faz lembrar certos rituais das sociedades arcaicas que, embora relacionados com mitologias de estrutura polar, tentam alcançar a abolição periódica dos contrários por meio de uma orgia colectiva. Vimos que os Dayak suspendem todas as regras e proibições durante o festival do Ano Novo. Seria inútil insistir nas diferenças entre o cenário mítico-ritual dayak e as filosofias e técnicas «místicas» indianas que

⁸² Discuti já estes problemas em *Techniques du Yoga* (Paris, 1948) e *Le Yoga. Liberté et Immortalité* (Paris, 1954).

visam a abolição dos contrários; as diferenças são evidentes. No entanto, em ambos os casos o *summum bonum* se situa para além das polaridades. É certo que para os Dayak o *summum bonum* é representado pela totalidade divina, que é a única a poder assegurar uma nova criação, uma nova epifania da plenitude da vida, ao passo que para os yogis e outros contemplativos o *summum bonum* transcende o cosmos e a vida, pois representa uma nova dimensão existencial, a do *incondicional*, de absoluta liberdade e beatitude, um modo de existência que não é conhecido nem no cosmos nem entre os deuses, pois é uma criação humana e acessível exclusivamente aos homens. Até mesmo os deuses, se desejam obter a liberdade absoluta, são obrigados a encarnar e a conquistar esta libertação pelos meios descobertos e elaborados pelos homens.

Mas, para voltar à comparação entre os Dayaks e os Indianos, há que acrescentar algo: a criatividade de um grupo étnico específico ou de uma religião particular não se manifesta somente na reinterpretação e na revalorização de um sistema de polaridades arcaico, mas também na significação dada à *reunião dos contrários*. O ritual orgiástico dos Dayaks e a orgia tântrica conseguem uma espécie de *coincidentia oppositorum*, mas a significação do transcender dos contrários não é a mesma nos dois casos. Por outras palavras, nem as experiências tornadas possíveis pela descoberta das polaridades e pela esperança da sua integração nem o simbolismo que articula e por vezes precede estas experiências são susceptíveis de *exaustão* ainda que, em certas culturas, estas experiências e simbolizações pareçam ter esgotado todas as suas possibilidades. É numa perspectiva total, abrangendo a totalidade das culturas, que temos de julgar a fecundidade de um simbolismo que expressa as estruturas da vida cósmica e torna concomitantemente inteligível o modo de existir no mundo do homem.

Yang e Yin

Deixei propositadamente para o fim o exemplo da China. Tal como nas sociedades arcaicas das Américas e da Indonésia, a polaridade cósmica, expressa pelos símbolos *yang* e *yin*, era «vívida» através dos ritos e forneceu também, bastante cedo, o modelo para uma classificação universal. Além disso, tal como

na Índia, o par de contrários *yang* e *yin* transformou-se numa cosmologia que, por um lado, sistematizou e validou inúmeras técnicas corporais e disciplinas espirituais e, por outro, inspirou rigorosas e sistemáticas especulações filosóficas. Não apresentarei a morfologia de *yang* e *yin* nem reconstituirei a sua história. Basta notar que o simbolismo polar é abundantemente atestado na iconografia dos bronzes Shang (1400-1122 a.C., segundo a cronologia tradicional chinesa). Carl Hentze, que dedicou uma série de importantes obras a este problema, aponta para o facto de os símbolos polares se encontrarem dispostos de maneira a realçar a sua conjugação; por exemplo, o mocho ou outra figura que simboliza as trevas, apresenta «olhos solares», ao passo que os emblemas da luz são marcados por um sinal «nocturno»⁸³. Hentze interpreta a conjugação de símbolos polares como uma ilustração das ideias religiosas de renovação do tempo e regeneração espiritual. Segundo Hentze, o simbolismo de *yang* e *yin* encontra-se presente nos objectos rituais mais antigos, muito anteriores aos primeiros textos escritos⁸⁴.

É também esta a conclusão de Marcel Granet, embora ele tenha chegado a essa conclusão a partir de outras fontes e utilizando um método diferente. Granet lembra que no *Che King* a palavra *yin* evoca a ideia do tempo frio e enevoado, e também daquilo que é interno, ao passo que o termo *yang* sugere a ideia de sol e calor⁸⁵. Por outras palavras, *yang* e *yin* indicam os aspectos concretos e antitéticos do tempo atmosférico⁸⁶. No *Kouei tsang*, um manual de adivinhação perdido que só conhecemos através de alguns fragmentos, trata-se de uma questão de «um tempo de luz» e «um tempo de obscuridade», antecedendo a frase de Tchouang tseu: «uma (um tempo de) plenitude, um (um tempo de) decrepitude (...) um (tempo de) refinamento, um (tempo de) espessamento (...) uma (um tempo de) vida, uma (um tempo de) morte»⁸⁷. Desta forma, o mundo representa «uma totalidade de

⁸³ Cf. Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951), pp. 192 e segs. Ver também as nossas observações in *Critique*, n.º 83 (Abril, 1954): 331 e segs.

⁸⁴ Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele* (Estugarda, 1961), pp. 99 e segs. Para uma exposição geral do problema da polaridade ver Hermann Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus* (Estugarda, 1958), pp. 17 e segs.

⁸⁵ Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), p. 117.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 132.

ordem cíclica (*tao, pien, t'ong*) constituída pela conjugação de duas manifestações alternadas e complementares»⁸⁸.

Granet pensa que a ideia de alternância parece ter ocasionado a ideia de oposição⁸⁹. «*Yang* e *yin* foram chamados a organizar o calendário porque os seus emblemas evocavam com particular força a conjugação rítmica de dois aspectos antitéticos concretos»⁹⁰. De acordo com os filósofos, durante o Inverno, o *yang*, vencido pelo *yin* passa, debaixo do solo gelado, por uma espécie de prova anual da qual emerge revigorado. O *yang* foge da sua prisão no começo da Primavera; o gelo derrete então e as fontes voltam a despertar⁹¹. Desta forma, o universo mostra ser constituído por uma série de formas antitéticas que alternam de maneira cíclica.

Fascinado pelo sociologismo de Durkheim, Marcel Granet foi levado a deduzir a concepção e a articulação sistemática da rotação cósmica a partir das antigas fórmulas da vida social chinesa. Não nos é necessário acompanhá-lo neste caminho. Mas é importante notar que a simetria entre a alternância complementar das actividades dos dois sexos e os ritmos cósmicos governavam por meio da interacção de *yang* e *yin*. E, como se reconhecia uma natureza feminima em tudo o que é *yin* e uma natureza masculina em tudo o que é *yang*, o tema da hierogamia — que, segundo Granet, domina toda a mitologia chinesa — revela uma dimensão cósmica bem como uma dimensão religiosa. A oposição dos dois sexos, efectivada, na China antiga, como a oposição entre duas corporações rivais⁹², exprime simultaneamente o antagonismo complementar de dois modos de existir e a alternância de dois princípios cósmicos, *yang* e *yin*. Nas festas colectivas da Primavera e do Outono, os dois coros antagonísticos, dispostos em filas frente a frente, desafiavam-se em verso. «O *yang* chama, o *yin* responde». Estas duas fórmulas são permutáveis; significam conjuntamente os ritmos cósmico e social⁹³. Os coros antagonísticos confrontam-se como sombra e luz. O campo onde se encontram representa a totalidade do espaço,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 128.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁹¹ *Ibid.*, p. 135.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 141.

tal como o grupo simboliza a totalidade da sociedade humana e das realidades pertencentes ao domínio do natural⁹⁴. Uma hierogamia colectiva encerrava a festividade. Como observámos, estas orgias rituais são bem conhecidas em muitas partes do mundo. Também neste caso, a polaridade, aceite como uma regra fundamental da vida durante o ano, é abolida, ou transcendida, através da união dos contrários.

Não precisamos de recordar a elaboração destas categorias, a qual foi realizada no trabalho sistemático dos filósofos. Podemos apenas acrescentar que a comparação da noção de *tao* com as diferentes fórmulas primitivas do «terceiro termo» como solução das polaridades constitui um tema fascinante para o historiador das ideias. Esperemos que este trabalho seja intentado em breve.

Observações Finais

Para concluir, gostaria de voltar a um ponto que considero decisivo em qualquer análise comparativa, e que é a irredutibilidade da criação espiritual a um sistema de valores preexistente. No universo mitológico e religioso, toda a *criação* recria as suas próprias estruturas, tal como todo o grande poeta reinventa a sua língua. Os diferentes tipos de bipartição e polaridade, dualidade e alternância, díades antitéticas e *coincidentia oppositorum*, encontram-se por toda a parte do mundo e em todos os estágios de cultura. Mas o historiador das religiões interessa-se fundamentalmente por descobrir qual a cultura ou grupo de culturas particular que desistiu deste dado imediato. Uma hermenêutica que tente chegar à compreensão das criações culturais hesita perante as tentações de reduzir todas as espécies de díades e polaridades a um único tipo fundamental que reflecta certas actividades lógicas inconscientes. É que, por um lado, as dicotomias permitem a sua classificação em categorias múltiplas e, por outro, alguns sistemas típicos são susceptíveis de abarcarem um espantoso número de funções e valores. Não se trata de apresentar aqui uma morfologia completa e pormenorizada de todas as espécies e variedades de dicotomias, díades e polaridades re-

⁹⁴ *Ibid.*, p. 143.

ligiosas. Com efeito, empreendimento tão considerável ficaria muito além do nosso tema. Mas os poucos documentos que analisámos, e que foram expressamente escolhidos como os mais representativos, bastam para ilustrar a nossa tese.

Grosseiramente, podemos distinguir: (1) os grupos de polaridades cósmicas e (2) as polaridades directamente relacionadas com a condição humana. Por certo que existe uma solidariedade estrutural entre as dicotomias e polaridades cósmicas e as que estão ligadas ao modo de existir específico do homem. No entanto, a nossa distinção preliminar é útil, pois foram principalmente as polaridades do segundo tipo que abriram caminho, em certas culturas e em certos momentos históricos, às especulações filosóficas sistemáticas. Entre as polaridades cósmicas, podemos discernir as de estrutura espacial (esquerda/direita, alto/baixo, etc.), as de estrutura temporal (dia/noite, as estações, etc.) e finalmente as que exprimem os processos da vida cósmica (vida/morte, os ritmos da vegetação, etc.). Quanto às dicotomias e polaridades relacionadas com a condição humana, que de certa forma servem como cifra para esta condição, elas são mais numerosas e, poderia dizer-se, mais «abertas». O par fundamental é o masculino/feminino, mas também há dicotomias éticas («nós»/os estrangeiros), dicotomias mitológicas (os Gémeos antagónicos), dicotomias religiosas (sagrado/profano que, na realidade, significa uma dicotomia total, concorrentemente relacionada com o cosmos, a vida e a sociedade humana; deuses/adversários dos deuses, etc.), e dicotomias éticas (bem/mal, etc.).

O que primeiro nos salta aos olhos nesta classificação provisória e incompleta é o facto de um grande número de dicotomias e polaridades *se implicarem umas às outras*, como, por exemplo, as polaridades cósmicas e a dicotomia sexual ou religiosa. Em última análise, elas exprimem as modalidades da vida compreendidas no ritmo e na rotação. Como já observámos a propósito dos Kogi e dos Indonésios (e o mesmo se pode dizer dos Chineses), o antagonismo polar torna-se a «cifra» através da qual o homem desvenda tanto as estruturas do universo como a significação da sua própria existência. Neste estágio não se pode falar de um «dualismo» religioso ou ético, visto que o antagonismo não pressupõe o «mal» ou o «demoníaco». Rigorosamente, as ideias dualísticas surgem dos pares de contrários em que os antagonistas não se implicam um ao outro. Isto é evidente em al-

guns mitos cosmogónicos da Califórnia em que Coyote interfere continuamente e com êxito na obra da criação de Deus. Situação semelhante se encontra na mitologia referente a Mänäbush: o seu conflito com os Poderes inferiores não era predestinado, mas ocorreu como consequência de um acontecimento fortuito (o assassinio do seu irmão, o Lobo).

Será interessante determinar precisamente em que culturas, e em que épocas, os aspectos negativos da vida, até então aceites como momentos constitutivos e inatacáveis da totalidade cósmica, perderam a sua função inicial e começaram a ser interpretados como manifestação do *mal*. É que parece que nas religiões dominadas por um sistema de polaridades, a *ideia do mal* surge lentamente com alguma dificuldade; em certos casos, a noção de mal chega a excluir da sua esfera muitos aspectos negativos da vida (por exemplo, o sofrimento, a doença, a crueldade, o azar, a morte, etc.). Vimos que entre os Kogi o *princípio do mal* é aceite como um momento inevitável e necessário da totalidade cósmica.

Finalmente, é importante notar que a mediação entre os contrários também apresenta uma grande variedade de soluções. Há oposição, choque e combate, mas em certos casos o conflito é resolvido numa união que produz um «terceiro termo», enquanto noutros as polaridades parecem coexistir paradoxalmente numa *coincindentia oppositorum* ou são transcendidas, isto é, radicalmente abolidas ou tornadas irreais, incompreensíveis ou falhas de sentido. (Refiro-me em especial a certa metafísica e a certas técnicas «místicas» indianas). Esta variedade de soluções para os problemas levantados pela mediação entre os contrários — e temos de acrescentar também as posições radicalmente «dualísticas», que recusam qualquer mediação — merece uma investigação especial. Pois é verdade que qualquer solução encontrada para a crise provocada pela consciência das polaridades implica de algum modo o início da sabedoria; a própria multiplicidade e a extrema variedade de tais soluções faz surgir a reflexão crítica e prepara o advento da filosofia.